DEL SISTEMA EGHELIANO

E

SUE PRATICHE CONSEGUENZE

PER

ANTONIO GALASSO

Memoria che ottenne un premio straordinario dalla Commissione del Premio Ravizza per l'anno 1865.

NAPOLI
STAMPERIA DEL FIBRENO
Pignatelli a san Giov. maggiore
1867

DEL SISTEMA EGHELIANO

E

SUE PRATICHE CONSEGUENZE

PREFAZIONE[1]

Quando nelle scuole di Europa regnava Aristotile, tra le prove dette *ab absurdis* c'era anche quella che concludesse contro una dottrina di quel *Maestro*. Il che era una gratuita estensione di detta prova, la quale non è altrimenti sicura, se non quando la conseguenza contraddica, non una peculiar dottrina, ma gli stessi principii fondamentali d'ogni dottrina. Ora, conciosiachè questi principii siano l'essenza stessa della ragione, perciò si trovano in quello che chiamasi comune senso, che è come l'ingenito viso e quasi la puerizia dell'umana ragione, mentre la filosofia è o dovrebb'esserne l'età matura. E come la maturità non è che il prolungamento della puerizia, o l'uomo è il fanciullo cresciuto, così la ragion filosofica non è che il comune senso sviluppato e maturato, e tanto è possibile che l'una contradica all'altro, quanto che la pianta si snaturi dal seme, e l'uomo dal fanciullo. Laonde con una dottrina che scendesse

[1] Questo lavoro che verremo pubblicando a mano a mano fu scritto dall'Autore sul seguente tema, proposto dalla Commissione per il Premio Ravizza dell'anno 1865. *Quali conseguenze pratiche derivano dall'idealismo assoluto di Giorgio Hegel nella Morale, nel Dritto, nella Politica e nella Religione.* L'Autore ottenne un premio straordinario con lodi e osservazioni parecchie, che parte sono accettate, se hanno riguardo alla forma, e parte no, se alla sostanza delle sue dottrine, come potrà vedere chiunque leggerà l'opera e la Relazione della suddetta Commissione, che sarà stampata e messa in capo al suo libro.

a conclusioni evidentemente opposte al comun senso, la prova *ab absurdis* sarebbe così giusta , com' è sicura, e non sarebbe mestieri di altri amminicoli per sostenerla. Se non che, dottrina non v' è tanto cinica e tanto leggiera , che anche giungendo a quelle conclusioni , non si guardi di affermar quello che fa; anzi si studia di spiegar la contradizione in guisa, che non paja più tale, ma un modo diverso e più scientifico di dir la stessa cosa. Tale è il caso della filosofia di Giorgio Hegel. Per la qual cosa , chi si contentasse di convincer questa filosofia di contradizione al senso comune , non l' avrebbe perciò chiarita falsa, almanco verso gli Egheliani , se prima non abbia mostrato che la si contradice proprio in sè stessa, cioè come filosofia. Dunque fa mestieri di una filosofia per giudicare e convincer quell' altra; vale a dire, che non basta a combatterla il solo imputarle le sue conseguenze. Imperocchè le conseguenze, quantunque erronee e dannose, le più volte son dedotte con buona logica, e però non è in esse l' errore, ma nei principii da cui discendono: dunque i principii bisogna discutere , e in loro sorprendere quel germe malefico , prima che aprendosi non gitti le barbe e non attecchisca e aduggi di sua ombra le menti. Le quali, preso l'abbrivo, difficilmente poi resistono al trascino della logica, massime quando, come oggi, l' animo stanco di speculazione è più disposto a lasciarsi menare, che a camminar da sè, più a farsi imporre con facile rigor di logica l'assurdo, che a cercar con fatica la verità. Tanto più che l'abitudine di separare in sè stesso e in altrui l'uomo speculativo dall'operativo, il pensiero dall'azione (causa della fiacchezza generale de'nostri tempi e dell'inferiorità dell'uomo moderno a rispetto dell'antico), fa che più facilmente c' induciamo, e senza uno scrupolo al mondo, ad accettar certe teoriche , che sappiamo non dovere uscir dal cervello o dalla scuola, e però scherziamo con esse come quel bavaro soldato del Petrarca.

Che alzando il dito colla morte scherza.

Il che mentre mantiene ed accresce la detta separazione , affretta lo scadimento delle scienze speculative, giustifica sem-

pre più quel discredito in cui sono, massime la filosofia, appresso i cultori delle naturali discipline, e, che peggior cosa è, diventa la più nobile delle umane scienze un giuoco ed un inganno, e coloro che la proseguono, in cambio di migliorare e nobilitar sè stessi ed altrui, avvezzano l'animo alla simulazione e all'indifferentismo, onde i maggiori mali o la peggior peste dell' età moderna. Nè questo è tutto. Posto o provato che una dottrina, come questa di Hegel,

Il mal dell' universo tutto *insacchi*:

forse che l' Egheliano vi si renderà perciò vinto e pentito? Mai no: ma egli vi spiegherà la necessità di quei mali al mondo. Qual giustizia, dunque, sarà la vostra d'imputare alla sua filosofia quello ch'è invitta necessità di cose? Che se la riesce al materialismo, al nullismo, all'ateismo, e peggio se ve n'è, il filosofo se ne lava le mani e si dichiara innocente di tante rovine. Laonde a torto il giudichereste, quando egli, senza nè batter le mani nè piangere su quelle ruine, adempie al severo e penoso ufficio di scoprirle ai vostri occhi: or non dee egli il filosofo piuttosto mostrar quello che è, che quello si vorrebbe che fosse? Dunque per chiarirci di chi sia la colpa, se delle cose, o di chi ce le fa vedere, bisogna prima considerare sotto qual luce le ci si fa vedere, se luce naturale o artifiziale; e se artifiziale, in che consista l'artifizio e come formato. E rièccoci ai principii.

Ma qui non solamente si vede confermata la necessità di farsi dai principii per ben combattere qualunque dottrina filosofica, ma si vede anche accennato il metodo da tenere per combattere specialmente la filosofia di Hegel. La quale chi si consigliasse di attaccarla con avvisaglie e badalucchi, e' sarebbe prima stanco, che vittorioso; o n'uscirebbe con una vittoria poco allegra, com'è accaduto ai critici francesi. In Italia il Gioberti aveva trovato la vera via, ma non potè fornirla: chi poi si mise sulle sue peste non seppe andar senza di lui, e fermossi dov'egli si fermò. Or qual' è quella via da seguire, chi voglia efficacemente oppugnare le dottrine egheliane? A mio parere è questa, di smetter le vecchie armi e gittarsi a capo

chino su quelle del nemico, e servirsene contro di lui: diversamente, trattando egli quelle sue armi, e tu le tue, armeggerete un secolo ciascun dal suo campo, e di nessuno mai sarà la vittoria. Imperocchè quelle armi sono il gran conquisto e la gloria della scienza moderna, la quale non può patire che alcuno sia vinto con quelle indosso; onde anche chi mal se ne veste, ha più seguito e favore, che qualunque suo avversario, finchè non se ne lasci spogliare e non apparisca fuor delle mentite apparenze la sua tapina e sbilenca nudità.

Il progresso vivo, continuo, ed ordinato di tutte le umane cose, di tutte le scienze, di tutti gli esseri, dal minimo al massimo, dall'atomo al sole, dal cristallo all'uomo, dall'uomo all'umanità: il pensiero che penetra e investe di sè tutte le parti dell' universo, e legasi con esso così, che vivono insieme una vita comune; e questa vita per tutto diffusa, tutta intera in ogni minima parte, onde tutto è in tutto, e tutto si spiega con tutto, e la totalità intesa come la stessa forma della verità, la condizion d' ogni scienza, e scienza essa stessa: ecco le armi di Hegel, o il secreto di quella simpatia onde fu proseguito in gran parte d' Europa, ed è ancora, massime dai giovani, che meno riflettono e distinguono e più sentono la nuova virtù de'tempi. Laonde voi non gli svolgerete da quell' andazzo, se loro non dimostrate chiaramente che ciò che li tira non è quello proprio che fa il sistema egheliano, ma quello che lo disfà: che le suddette dottrine non sono privilegio di quel sistema, nel quale si trovano come fuori di casa e a disagio; ma il lor luogo naturale esser quell'ontologismo di cui Hegel ha studiosamente lavorato la buccia e sottratto la sostanza. Conciosiachè solo il vero ontologismo sia vero progresso, vero dinamismo, vera vita e vera totalità; siccome quello che solo sa distinguere senza separare, congiungere senza confondere, e distinguendo e congiungendo con atto unico e semplicissimo, solo provvede alle due massime condizioni della scienza, all'unità e alla totalità. Dico due massime condizioni, guardando piuttosto alla faccia esterna, che alla sostanza: ma in fondo quelle due condizioni fanno una sola, poichè separate nessuna più sarebbe quello che è. L' unità senza la totalità è

falsa specie di unità, unità sistematica, come si trova in tante dottrine filosofiche antiche o moderne, e non unità scientifica. Nè questa unità, posto pure che si trovi in una dottrina, è ancora o può mai esser la scienza, come questo e quel poema non son la poesia. L'Iliade e la Divina Commedia sono i maggiori poemi nel loro genere, perchè hanno più della poesia; ma tra la poesia e loro corre un intervallo che non giungerà mai a colmare opera umana. Questo intervallo, secondo una teoria che dichiareremo appresso, non solo distingue l'una dall'altra cosa, la Poesia dai poemi, la Scienza dalle scienze umane, insomma, la parola immediata del bello e del vero dalla parola parlata dall'uomo, ma congiungo ancora l'una coll'altra, per guisa che la differenza delle arti e delle scienze nel tempo trovi fondamento e misura in ciò che lo fa simili tra loro, dico nell'Arte e nella Scienza divina. Laonde, per quanto possa variar la differenza (e può variare all'infinito; non potendo mai esaurirsi tanto che si dilegui l'intervallo ch'è tra il diverso o l'identico), non muta mai la somiglianza, senza di cui la differenza stessa sarebbe indifferente. Così, a ragion d'esempio, lasciando star le Arti, la filosofia platonica, aristotelica, scolastica, cartesiana, non potrebbero esser differenti tra loro, se non fossero simili, se non fossero filosofia; perocchè senza questa loro somiglianza non potrebbe misurarsi la lor differenza, non si potrebbe saper quanto l'una sia più dell'altra vicina alla verità. Hànnovi dunque due filosofie, e in generale, due scienze, l'una compita e perfetta in sè stessa e perciò immutabile, e tale è la scienza divina, l'altra incompiuta e mutevole, e questa è la scienza umana; e tra l'una e l'altra una somiglianza e una differenza, onde questa ultima è quel che è, cioè scienza, o divien sempre più quel che non è, cioè si approssima alla Scienza divina, ondo i diversi sistemi scientifici nella storia. Vedesi dunque che la diversità de' sistemi suppone non solo la Scienza divina, ma quella condizione ond'essa diversità è quella diversità e non un'altra, e tale è la somiglianza suddetta, che noi chiamiamo *totalità*. Per la quale non si dee già intendere una cotale unità, che contenga sotto forma più o meno chiara o precisa tanto o quanto

del reale e dello scibile, non essendo ora quistione di più o di meno, non del quanto, ma del *quale*. Basta che un sistema filosofico non escluda verun elemento del mondo intellettuale e sensibile, perchè abbia la condizion suddetta, quantunque non sia questa condizione largamente sviluppata, e non contenga il sistema in atto tutto quello che contiene la Scienza; purchè esso si apra facilmente e riceva e si assimili tutti gli elementi che a mano a mano gli si porgono dal continuo ampliarsi del pensiero e della notizia delle cose. Insomma, tutto sta a trovar la forma organica della scienza, la quale solamente può dare unità viva e attuosa a quegli elementi e notizie, non altrimenti che la forma corporea, la quale si assimila tutt'i principii omogenei che le dispensano l'aria, le piante e gli animali, e assegna a ciascuno il proprio posto e la propria funzione nell'organismo, senza ch'ella stessa si restringa più quà che là, più in questa che in quella funzione, ma tutto in lei si lega ed opera in tal guisa, che tutto è in tutto e in ogni singola parte. Laonde, per tornare alla filosofia, comincisi dalla potenza o dall'atto, dal sensibile o dall'intelligibile, dal soggetto o dall'oggetto, seguendo diverse ragioni di metodo e intrecciandole fra loro, tu puoi e dèi trovar tutta la scienza, quando da quel principio avrai disviluppato tutto quello vi si contiene o in cui egli stesso è contenuto. Ed ecco la vera ragione di quella sentenza egheliana, che il fine giustifica la scienza, e non il principio: se non che il rapporto tra principio o fine non si vede altrove, che nel suddetto tipo organico, nella scienza divina, senza di cui la scienza che si fa non saprebbe che fare, vagherebbe incerta, come chi si mettesse in una via non mai battuta e che non sa dove riesca; insomma, sarebbe ignoranza e non scienza.

Così la scienza non si fa senza la Scienza; e come quella facendosi non si sa ciò che è, ma ciò che dev'essere, o il dover essere è tanto ciò ch'è necessario, la Scienza in sè, quanto ciò ch'è possibile; quindi la facilità di scambiare e di confondere la scienza potenziale colla scienza reale, facendo mutevole e successivo quello ch'è immutabile ed eterno, secondo filosofarono Eraclito tra gli antichi, ed Hegel fra' moderni. Ma la

scienza che qui chiamasi potenziale è da distinguerla dalla cognizione potenziale o iniziale, la quale è il principio di quella e la contiene come in germe: laonde in quella dee trovarsi esplicato ciò che in questa è involuto, vale a dire, ch'essa dee essere la cognizione esplicata. Ora, la cognizione esplicata è appunto quello che noi chiamiamo condizione e forma organica della scienza, la cui vita consiste nel continuo assimilarsi

Quanto per l'universo si squaderna

cioè nel trasformare in cognizione tutto il conoscibile; che vuol dire, tradurre la totalità suddetta da qualitativa in quantitativa. La totalità nel primo senso è appunto la cognizione esplicata, ciò che dà alla cognizione il carattere di scienza; e mancando siffatta esplicazione, la cognizione non è scientifica, e tale è qualunque sistema filosofico in cui lo sviluppo della cognizione è arrestato sotto una forma o un'altra, d'idea o di senso, di subbietto o di obietto, di Dio o di natura, di sovrintelligibile o intelligibile ecc. La cognizione esplicata è quella che stringe insieme tutti i termini, tutti i fatti, tutte le idee, senza perderne o escluderne pur uno; che non sacrifica l'uno all'altro o scusa l'uno coll'altro, ma tutti fa star dove si trovano senza spostarli per spiegarli, anzi facendo uscir la loro spiegazione dalla loro correlativa posizione. Imperocchè le dualità della natura e dello spirito, dell'oggetto e del soggetto, dell'idea e del fatto, della libertà e della necessità, del razionale e del sovrarazionale, non si spiegano riducendo l'uno all'altro, che varrebbe levar di mezzo quello stesso che si vuole spiegare, ma mantenendo la loro distinzione, che fa la loro posizione nell'ordine delle cose, cioè la loro conoscibilità. La scienza non ha mestieri di consumar quello che vuole intendere, come l'animale fa delle cose che lo conservano: se così facesse, consumerebbe sè stessa in luogo di conservarsi, poichè essa consiste appunto nella totalità de'rapporti che le cose hanno fra loro; sicchè mutando quei rapporti muterebbe il valor delle cose e la cognizion loro. Solo la Scienza divina fa le cose così come le intende e in quanto le intende: ma la scienza dell'uomo intende le cose così come son fatte

e in quanto son fatte; e però essa non è principio delle cose, ma vien dopo di loro. L' eghelismo pare a primo aspetto che faccia della filosofia come l' ultimo risultato e la corona delle cose, ma in fondo è tutto al contrario, cioè che le cose e l'universo sono il risultato della filosofia. La quale mentre si pone nell'ultimo luogo, siccome quella che dee risolvere la suprema contradizione del mondo, dico la contradizion dell' interiorità e dell' esteriorità dello Spirito Assoluto, in fatto poi ha, come dicono i giuristi, una forza retroattiva su tutto il processo anteriore. La logica e la natura, dove l'Idea non conoscendosi ancora non ha potuto filosofar di sè stessa, sono già un'anticipazione di quella filosofia, mentre fanno il viso di non saperne nulla. Il che veramente sarebbe un giuoco poco degno dell'uomo e della cosa, se la filosofia non fosse, secondo Hegel, la coscienza di quella stessa Idea che fa il fondo della logica e della natura, e ch'è sempre la stessa sotto qualunque forma si ripeta: e così il giuoco da faceto diventa assurdo. Imperocchè o quella Idea è veramente l'Idea, e dee importare sostanzialmente la piena ed assoluta cognizion di sè: laonde, se non ci ha che l'Idea, la filosofia si trova già in quella, senza che s' affatichi tanto a conseguirla. Ovvero cotesta Idea non è tale, ma, come pensa Hegel, il semplice inizio, la semplice potenza dell'Idea, e allora sarà un sensibile, che non potrà divenir nè intelligibile nè intelligente senza l' Idea.

Ed ecco perchè la dottrina egheliana manca, secondo noi crediamo, di quella condizione che fa la scienza. In tanto e così largo esplicamento manca della più essenziale esplicazione, della totalità qualitativa, cacciando, como fa, un termine in un altro, l'idea nel sensibile, e derivando da questo ciò che propriamente è contenuto in quella. Così il sensibile fatto ideale e sensibile l'Idea, perdono entrambi la natura loro; onde una fisica che non è che logica, ed una logica che non è che fisica, mentre la metafisica o se ne sta contenta di far le parti della logica e d'essere niente più che movimento del pensiero astratto, o se vorrà star punto o poco al suo nome o alle sue tradizioni, sarà trattata peggio che dal filosofo di Conisberga, il quale almanco le fe grazia della vita, relegandola in una terra rimota

e inaccessibile; ma Hegel la torrà senz'altro di mezzo, siccome quella che ribellandosi alla legge del movimento, rimane fuori della vita universale e cade irreparabilmente nel nulla. La Morale stessa, il Dritto, la Religione, se vogliono esser cose vive e non idoli vani, debbono lasciarsi menare a quel movimento, il quale non è già movimento di questa o quella cosa, ma di tutte le coso; imperocchè non è esso che procede dalle cose, ma le cose da lui, e niente è prima di lui, e tutto nasce con lui e da lui. E questo movimento, secondo Hegel, è il *divenire (Das Werden)*, il quale quantunque sia la più semplice e la più elementare categoria dell' Essere, tuttavia l' Essere non è nulla senza lui, essendo che in lui l'essere divien tutte le cose e fuor di lui non si può pensar nè come essere nè come non essere, conciosiachè pensando l' uno si pensi necessariamente l'altro, e questa unità dell'essere e del non essere sia appunto il *divenire*. Dunque tutte le cose non diventano per sè, ma per il divenire, e il divenire non diventa per le coso, ma per sè: e come esso è l'unità astratta di due opposti termini, e così l'essere di tutte e di ogni singola cosa non sarà che questa unità, e tutto il lor valore consisterà in un concetto o giudizio della mente che lega que' due momenti del divenire, non essendo essi altrimenti legati nella cosa che diviene, la quale, se così fosse, da una parte non avrebbe bisogno di divenire, e dall'altra il divenire sarebbe peculiare di quella cosa, che perciò sarebbe in un certo modo prima di divenire, e anderebbe così sottosopra tutta la logica egheliana. Il divenire non avendo finalità in sè nè fuor di sè, o si arresta in sè stesso, in un momento particolare del suo indefinito processo, o corre con questo a risolversi nel nulla: ma si arresti o ruini, e' non può far che non si annulli in sè stesso, e che il germe di morte che reca in seno non gli frutti la morte. La morte è la condizione stessa del divenire e del moto, il quale morendo vive e vivendo muore: se non che, tra la morte e la vita, come tra la quiete e il moto, essendo mestieri di un passaggio che non sia nè l'uno e nè l'altro, ma che *segga*, come dice Platone, *tra l' uno e l'altro, e faccia il moto diventare stato e lo stato moto* [1], e non

[1] Ἐγκάθηται μεταξὺ τῆς κινήσεώς τε καὶ στάσεως etc. Parm. 156, E.

potendo questo passaggio essere intrinseco al moto, altrimenti esso non si moverebbe, ma sarebbe in sè e *fuori di ogni tempo* [1], dee per conseguenza essere fuori e sopra del moto e del divenire, e per esso ciò che diventa diviene, e in esso diventando si compie e riposa. Tale è la legge nel moto della materia, e l'Ideale nel moto dello spirito: ma l'eghelismo non avendo finalità di sorta, tutto in esso procede ciecamente, e scienze e arti e storia vanno come chi naviga senza bussola sotto un cielo tenebroso. Imperocchè senza finalità reale non si può parlar d'ideale di nessuna cosa, e se Hegel ne parla, come suole, gli è un nome che non afferma, ma nega la cosa che nomina, gli è un fiato di voce, una sottil nebbia, che a poco a poco si rarefà e assottiglia innanzi allo spirito che rivendica la sua libertà assoluta.

A tanto è venuta la scuola di quel maestro da Strauss insino a Stirner, in cui la negazion del pensiero elevata a dottrina è insieme la più logica conclusione dell'eghelismo, e la prova più chiara del gran turbamento che quella filosofia genera nelle facoltà mentali di coloro che la prendono sul serio, e non ne fanno solamente le viste. Un Egheliano che abbia il coraggio della sua dottrina, e tale non è neanche Hegel, o dee negare la libertà e il proprio spirito, precipitandosi in quella voragine infinita che tutto rapisce intorno e sè in sè stessa inabbissa, e che chiamasi *divenire;* o dee egli rapir l'universo e adunarlo e indovarlo in sè, effettuando così l'assoluta libertà dello Spirito nel proprio spirito. Allora sparirà ogni Ideale che limiti quella libertà, e l'uomo ripiglia, secondo Feuerbach, ciò che aveva per tanti secoli volontariamente sacrificato a un idolo del proprio spirito, onde nacquero al mondo le religioni, le leggi, e la distinzion del sacro e del profano, del pio e dell'empio, del giusto e del malvagio. Coll'idolo scomparendo religioni e leggi, non si udirà più parlare di quelle differenze, e gli uomini saranno tutti giusti e santi, qualunque cosa e' si pensino o si facciano: anzi neanche questo, non sarà più lo spirito nè giusto e nè santo, perocchè sparita è dal mondo la

[1] ἐν χρόνῳ οὐδενί — ib.

giustizia e la santità; ma lo spirito sarà lo spirito, e come tale sarà tutto. Se non che, il mio spirito non è ancora lo Spirito, ma, al contrario, lo Spirito è il mio spirito : dunque bisogna andare avanti e non esserci al mondo che il mio spirito e niente altro, il mondo dev' essere il mio spirito e fuori del mio spirito solitudine infinita. Dio, patria, umanità, bellezza, gloria, idoli già luminosi e possenti, abbandonano al mesto ritmo dell'egheliana dialettica l'Olimpo e il Cielo, e tornano al lor vero ed unico cielo, nel mio spirito. Nè questo è tutto. Non è il mio spirito ancor libero da qualunque legame, non è ancora abbastanza mio, finchè io non mi raccolgo tanto in me stesso, da essere assolutamente io, senza mistura di stranieri elementi. Ora, io pensando di essere io, mi attribuisco una cosa che non è io, cioè l' essere: ed ecco l' ultimo intoppo, il supremo limite della mia libertà. Proviamo, dunque, a vincere quest'ultimo ostacolo; ma la prova è difficile, anzi la prova stessa mi riesce al contrario dell' intenzione: levando l' essere dal mio pensiero io levo il pensiero, e levando il pensiero io penso. Dunque non son riuscito a far di me un io assoluto, la *trascendenza* di Stirner, comunque attenuata e diradata, ancor mi soggioga, e minaccia di rinnovarsi in tutte le sue vecchie forme, e ripiombarmi sul petto con tutto il suo peso, nè scampo v'è se non uno, la morte del pensiero.

Ecco la vera e diretta conseguenza dell'eghelismo, alla quale vengasi per l'una o per l'altra delle vie suddette, non sarà mai che la cansi chiunque muove da quel principio. Il nullismo speculativo non è che il materialismo, e sarebbe la materia s'e' potesse fare quello che pensa. Una dottrina che separa il pensiero dall'Ideale, è una dottrina suicida, che per malintesa brama di assoluta razionalità rischia di perdere la ragione,

Et propter vitam vivendi perdere causas.

La storia della più recente filosofia tedesca e francese, onde si compie il ciclo egheliano, le dottrine di Feuerbach, Ruge, Stirner, Moleschott, Büchner, quelle di Comte, Vacherot, Taine, Renan, dicono da sè quali insidie e quanto danno covi ne'fianchi di quel sistema, che farebbe la ruina del mondo, se il mondo

se ne lasciasse governare. Laonde a me non resterebbe che di additare dove le suddette tendenze dell'eghelismo pigliano origine, come si allargano a mano a mano lungo il corso della moderna filosofia germanica, e come si confondono e perdono in un comune abbisso. Se non che, come innanzi ho avvertito, parte non essendo possibile di esaminare una dottrina senz'averne un' altra in mano, e parte non bastando a confutarla il solo mostrarla qual'è, e infine a nulla giovando, per esempio, a dir che bisogna quelle cose vederle bianche, e quelle azzurre, quando chi vede ha l' itterizia negli occhi, perciò ho voluto, non dico esporre, ma solo accennare un' altra dottrina, molto più antica dell'egheliana e della kantiana, e più recente ancora, chi sappia oggi ripensarla col suo capo e così rinnovarla. E avrei anche potuto servirmi di detta dottrina a quest'uso polemico, senz' altrimenti metterla innanzi così pigiata e affogata: ma nel fatto ho sentito che in certe cose bisogna spiegarsi una volta di buon proposito, se non si vuole dipoi spesso impedire e arrestare il corso dell' argomento principale con grande scapito di ordine e di chiarezza. Nel resto, ci studieremo di compensare il difetto d'un largo sviluppo coll'accordo e l' insieme delle idee, sperando di cansare così il pericolo del *fumum ex fulgore*

Antonio Galasso

PARTE PRIMA
FILOSOFIA SPECULATIVA

CAPITOLO I.

Due tendenze della filosofia tedesca da Kant insino ad Hegel.

Il gran moto filosofico suscitato da Kant in Germania e in buona parte d'Europa mette capo specialmente ad una nuova ricerca intorno alla natura dell'atto conoscitivo e ad un nuovo modo di risolvere la gran quistione della realtà delle umane conoscenze. Quanto fosse profittevole quella ricerca alla filosofia ed agli studii filosofici, si sa da tutti: quanto poco rispondesse quel modo di risolvere la quistione al modo di porla, anche si sa; ma giova riandarlo, siccome quello che si rinnova sotto diverse forme nelle celebri dottrine che seguirono in Germania, ciascuna col proponimento e l'ambizione di correggere e migliorare la soluzione kantiana. La quale movendo da quella famosa, quanto semplice e chiara distinzione dell' elemento formale e materiale di ogni conoscenza, riuscì poi a conclusioni tali, che non che risolvere il problema fondamentale del conoscere, parte l'impicciolirono e guastarono, e parte ne resero impossibile qualunque soluzione. Ed ecco in qual modo. Distinti i due elementi del conoscere dai diversi, anzi opposti caratteri loro, facilmente se n' inferiva la diversa origine, cioè due distinte facoltà, l'una *produttiva* dell' elemento formale (l'intelletto), e l'altra *recettiva* del materiale (la sensibilità). Determinare il concorso e il modo di concorrere di ciascuna delle suddette facoltà nel fatto della conoscenza; esa-

minare la natura degli elementi essenziali di quel fatto, era la sola e vera via di terminare una volta la vecchia contesa dell'idealismo e del sensismo, accordandoli fra loro in una dottrina media che contenesse il vero dell'uno e dell'altro. Ma così non seguì, e quel buon principio cascò malamente in una novella riproduzione di quei due errori. Imperocchè quello che era buono a preparare la soluzione del problema, pretese d'essere esso stesso la soluzione; quel modo di concorrere delle due facoltà divenne la condizione e la forma, non del vero conoscere, ma della stessa verità, ed il concorso effettivo dell' intelletto e della sensibilità, ch' egli chiamò esperienza, la sola maniera di verità possibile all'uomo. La quale consistendo nella corrispondenza del pensiero e dell' oggetto, cioè dell' elemento formale e materiale del conoscere, ch' è appunto l'esperienza, dovea seguire che verità non fosse possibile altrove nè altrimenti, che ne' confini dell' esperienza. Tutto ciò che passa que' confini o sono le condizioni *a priori* dell' esperienza stessa, i concetti puri dell' intelletto, e non hanno altro valore che in rapporto a un' esperienza possibile ; o sono l'incondizionato assoluto di quelle condizioni, i concetti della ragione, i quali appunto per questa loro natura incondizionale non sono d' alcun uso oggettivo , e non si può di loro niente affermare o negare senza cader ne' più strani paralogismi. Di che seguono due gravi conseguenze: la prima, che consistendo la verità in quel concorso o sintesi del concetto e dei dati della sensibilità, essa non sarà nulla per sè medesima, nascerà sempre con ogni atto sintetico di quella natura, e non sarà più la verità, ma un peculiar vero negli stretti termini dell'intuizione sensibile, fra determinati confini di spazio e tempo. Lo stesso concetto intellettivo non sarà vero altrimenti, che in quei confini, e come il confine è quello che determina l'atto, così il vero sarà costituito da quel confine sensibile, e non sarà niente al di là e solo iniziale al di quà di esso. Laonde le cose che diciam vere non sarebbero vere per la verità, la quale è nome vano senza le cose a cui lo spirito l'attribuisce, anzi non l'attribuisce, ma la genera congiungendosi con un atto di sua spontaneità intellettiva ai fenomeni pôrti dalla

sensibilità. Che resta dunque di tutto ciò a cui diciamo *questo*, *quello*, *tanto*, *quanto*, *in tale o tal modo*, *con tale o tal relazione?*—Quel che resta, meno il modo, la relazione, il quanto e il quale, che lo spirito loro attribuisce, vale a dire, la semplice intuizione sensibile. E che è essa cotesta intuizione?—È anch'essa un atto o sintesi della sensibilità, onde le cose son vedute in un dato tempo e spazio, cioè nella stessa sensibilità che porge quelle forme. Dunque, chi volesse ridurre le cose in loro stesse fuori dello spirito, bisognerà anche spogliarle di quelle forme, e cacciarle fuori del tempo e dello spazio. Che avvanzi poi dopo tante sottrazioni, non so; ma bene può dirsi che nulla a riguardo nostro [1]. Quindi l'altra conseguenza della dottrina Kantiana, che la verità non è che l'atto stesso di farla, l'atto di *sussumere*, com'egli si esprime, l'intuizione nella rappresentazione; ed essendo quest'atto proprio di chi lo fa, tante saranno le verità, quanti gli uomini che sentono e pensano, e tutte saran vere per ciascun di loro senza distinzion di sorta. In fondo la dottrina di Protagora [2]. Difatti, se la verità è riposta nella corrispondenza del pensiero e dell'oggetto, e se questa corrispondenza è l'atto stesso di congiungere la rappresentazione dell'uno coll'intuizione dell'altro nell'*unità* ch'egli chiama *sintetica dell'appercezione*, è chiaro che fuori di

[1] Questa conseguenza trovasi nettamente espressa in quelle parole di Platone, dove espone la dottrina di Protagora (Theaet: 160, B.): ὥστε εἴτε τις εἶναί τι ὀνομάζει, τινὶ εἶναι ἢ τινὸς ἢ πρός τι ῥητέον αὐτῷ, εἴτε γίγνεσθαι· αὐτὸ δὲ ἐφ' αὑτοῦ τι ἢ ὂν ἢ γιγνόμενον οὔτε αὐτῷ λεκτέον οὔτ' ἄλλου λέγοντος ἀποδεκτέον etc.

[2] Protagora, secondo Platone, insegnava (l. c.): « che sentito e sensiente, o « che siamo o che diventiamo, che siamo e diventiamo reciprocamente, poi- « chè necessità lega l'uno all'altro l'esser nostro, ma non ci lega altrimenti con « verun'altra cosa, nè con noi stessi: sicchè non v'è altro legame che quel re- « ciproco suddetto ». Or, non afferma Kant lo stesso in altre parole? Che cos'altro è la sua esperienza, sola forma di verità possibile all'uomo, se non quella *necessità* di Protagora, che lega sentito e sensiente fra di loro, ma nessun dei due con sè stesso, nè con verun'altra cosa in altro modo? E non giunge egli a sottomettere a quella necessità, cioè all'esperienza sensibile, lo stesso soggetto che lega nell'unità sua gli elementi del conoscere, lo stesso *Io penso?* Finalmente, Protagora negò l'oggettività facendo *l'uomo misura di tutte le cose*: Kant dice che l'oggettività è appunto quella misura, cioè l'unità del concetto e dell'intuizione sensibile, la quale è posta *a priori* dello spirito.

quell'atto non si può parlar di verità. E come quell'atto non è che lo stesso spirito che si determina e si afferma come tale, che dice *io penso;* così tutto sarà vero in questa verità, sinanche la verità di essa verità. Imperocchè nell'*io penso* c'è parimente la sintesi d'un'intuizione interiore e d'un concetto: laonde lo spirito non sa di essere, non è vero perchè è, ma è perchè sa di essere, perchè si fa coll'atto sintetico suddetto. Se fosse vero prima di quell'atto, ci sarebbe una cosa vera fuori dell'esperienza, e anderebbe a monte tutto l'edificio kantiano.

Ed ecco il punto dove si congiungono le due tendenze di quella dottrina, il nullismo e il sensismo. Lo spirito non ha che affermare o negare fuori dell'esperienza; dunque la verità è tra i confini di questa, in una cosa particolare che sentiamo e pensiamo: ma l'esperienza la fa lo spirito, dunque niente è fuori dello spirito, niente è lo spirito stesso fuori dell'atto onde ha coscienza di sè o sperimenta sè stesso, e niente è quest'atto medesimo fuori della coscienza di sè o dell'esperienza della sua esperienza, e così all'infinito, vale a dire, al niente di niente, al nulla assoluto. Da questo punto piglia le mosse l'Heghelismo, che rifà dommaticamente quel medesimo che Kant per via di critica, e va incontro alle stesse conseguenze, sensismo da una perte, nullismo dall'altra, come vedremo. Da Kant in poi la filosofia tedesca s'è ostinata in quella via del criticismo, e l'ha corsa tutta coraggiosamente insino alla fine. E il coraggio le fu ispirato da un proposito lodevole; quello di ricongiungere ciò che Kant aveva separato; di ricomporre, novella Iside, il divin corpo di Oro fatto a brani dal Tifone di Conisberga, di restaurare l'unità del sapere e dell'essere, del pensiero e dell'universo. Or dove andare a trovar quest'unità? Fuori dello spirito? Ma con qual ragione si esce fuori del pensiero, o com'è possibile di uscirne? e che può giustificar questo passaggio altro che il pensiero stesso? Se niente di nuovo e d'importante avea impreso a far Kant, e' si fu appunto questo, di trovare nel pensiero il passaggio all'essere, senz'altro mezzo che il pensiero stesso. Ma Kant avea trovato la chiave del problema, non seppe aprirlo, ed assegnò al pensiero un valor puramente formale e logico, gettando al di là de'confini dell'u-

mano conoscere le cose in sè, e non accorgendosi che que'confini li fa lo stesso pensiero, e che niente non si oppone a lui, salvo egli stesso a sè stesso; onde in lui e non altrove che in lui dimora l'unità degli oppositi, l'unità del soggetto e dell'oggetto, del pensiero e dell' essere, dell'ideale e del reale. Così il kantismo prese un volto e un andare più franco, e venne più risoluto alle sue conseguenze: dico più franco e risoluto, perchè quell'unità suddetta si trova già, quantunque timida e indecisa nel sistema kantiano. Quella distinzione del fenomeno e del noumeno, e quell'umile contentarsi a quello e lasciar stare questo nella sua inaccessibile altezza, non è egli un'ironia della filosofia critica verso la sua rivale metafisica? Fichte non fece che tirarla fuori del suo modesto raccoglimento, dove senza regno covava smisurata ambizion di regnare, e posela a capo di tutte le scienze e di tutte le cose umane e divine; e così fu messa su senz'altri riguardi la dottrina dell' identità assoluta, a cui Hegel diè l' ultima mano. Ma quale e dove è questa maravigliosa unità kantiana? Noi l'abbiamo poco fa accennata col dito in quell' atto spontaneo e originale onde lo spirito accorda gli elementi della conoscenza nell'unità di sè stesso, nell' *io penso*, fondamento di tutt'i giudizii sintetici *a priori*, su'quali poggiano tutte le scienze, e ch'egli chiama *unità sintetica dell'appercezione*. Che cosa difatti è la categoria in sè? Un'astrazione, il pensabile. E la materia in sè? Nulla; quanto al nostro modo d' intendere: se fosse qualche cosa, la si penserebbe senza bisogno del concetto. Lo spirito ponendo in sè que'due termini, fa l'astratto concreto, e il concreto astratto, cioè conosce: laonde con quest' atto esso fa la verità e la realtà delle cose, ed anche di sè stesso, il quale si trova in quell'atto e si afferma, affermando le altre cose in sè. Così un'attività spontanea e originale pone in sè e per sè e con sè tutte le altre cose, e questa posizione di sè come fuor di sè in sè è il legame e l'unità di quello che Kant chiama esperienza interna ed esterna, ne'cui confini chiude ogni verità ed ogni realtà.

Che altro resta a fare o a camminare per trovar quell' unità dell'essere e del sapere, quell'unità non astratta e morta fuori

dello spirito, ma viva ed operosa e conscia di sè, che tutto trova in sè con sè stessa e per sè stessa, quell'unità, dico, che cercava Fichte? Niente altro, che di non arrestare il suo natural moto di espansione, onde travolgerà nella sua piena i confini che Kant le avea posto intorno, e ripiglierà i suoi regni e ne farà un solo, il regno del subbiettivismo assoluto. Così l'*io penso* kantiano divien l' *io puro* del prof: di Jena, attività infinita, fondamento di ogni atto particolare della coscienza, coscienza assoluta ed assoluta posizione di sè, onde son poste tutte le altre cose; fattore o risultato di sè medesimo, siccome quello che, quale attività assoluta, è in quanto si pone e si pone in quanto è. Tale è il primo principio della dottrina della scienza, il quale è come la spontaneità generativa dell'universo, il cui verbo è: *Io sono assolutamente ciò che io sono, o perchè io sono, o ciò che io sono per me* [1]. Così questa posizione assoluta di sè eguale a sè è nello stesso tempo un'opposizione assoluta di sè a sè: ma l'opposto dell'io è il non-io; quindi l'altro principio, *all'Io è opposto il non-io*. La quale opposizione, quantunque sia un assoluto principio formale, perchè l'opposizione non si può ridurre alla posizione nè dedurre da essa, pure è contenuta in questa, perchè non si potrebbe l'Io opporre a sè, se non fosse eguale a sè, se non fosse Io: laonde questi due principii hanno un contenuto identico, cioè non sono che nell'Io. Ed ecco sparita la cosa in sè, che rimaneva come una vecchia suppellettile dell'edificio kantiano. Se non che, nella forma i suddetti due principii son contradittorii: bisogna dunque trovare la conciliazion loro, la quale non può dimorare che nell'Io; e questa conciliazione sarà un altro principio onde l' Io risolve assolutamente la sua radicale opposizione, principio che sarà parimente assoluto, quanto al contenuto, siccome quello che non è nè l'Io nè il non-io, quantunque fosse formato da entrambi, e tale è il limite. Come si chiamerebbe difatti quel punto dove due cose si oppongono in una terza che le contiene? distinzione, limite: e chi fa questa distinzione, i distinti, o ciò in cui si distinguono? ciò in cui si distinguono. Dunque la stessa atti-

[1] Doctrine de la science. p. 9. Paris, Ladrange, 1843.

vità è quella che pone l'io, il non-io e il limite, e genera i tre massimi principii logici d'*identità*, di *contradizione*, e di *ragione;* e le tre forme di giudizii, l'*affermazione*, la *negazione*, e la *limitazione*, la *tesi*, l'*antitesi*, e la *sintesi*. Ecco lo schema della dialettica eghcliana, la *tricotomia*, la quale, come si vede, è la stessa attività dell' io in Fichte, come è lo stesso *divenire* in Hegel: e in quel modo che in Hegel il divenire, come dimostreremo, divenendo sempre di sè non trova posa in sè stesso, quantunque piaccia a quel filosofo di arrestarlo nello Spirito assoluto, così la tricotomia fichtiana genera continuamente sè stessa sotto novelle forme, e mai non si esaurisce: imperocchè il limite dell'Io e del non-io non si cancella mai, e non concilia che momentaneamente l'opposizione dell'uno e dell'altro. Dunque bisogna o arrestarsi a quel limite e riconoscere una necessità superiore all' Io che lo fa, un Ideale della Ragione, che vale rinunziare all'identità assoluta dell'io e del non-io; e tale è il caso di quell'attività che Fichte chiama *teoretica:* o cacciarlo e incalzarlo lungi da sè infinitamente, che vale negare il limite e con esso il non-io, come attività esterna, riducendolo alla stessa attività interna dell' Io; e questo è il caso di quell' altra attività che Fichte chiama *pratica*. La quale, per verità, o non risolve la quistione, se non giunge a vincere assolutamente il limite dell'attività teoretica, e ad affermarsi come infinita, o se vi giunge, avrà nello stesso tempo annegato in quella sua infinità la condizione d' ogni determinazione riflessa e d'ogni coscienza, qual' è l'opposizione reciproca dell'Io e del non-io, e l'agognata identità scioglierassi nel nulla. Sicchè da questa parte, ch'è il fondo della quistione, non ne sembra di molto avvanzata la soluzione da Kant a Fichte. Schelling avvisò bene come il detto limite fosse intrascendibile così dalla parte dell'Io (idealismo), come del non-io (realismo); e come il trascenderlo dall'uno o dall'altro lato importerebbe la negazione di quell'atto stesso che si vuole spiegare, dico l'atto conoscitivo: il quale consistendo nell'accordo dell'ideale e del reale, richiede necessariamente quel limite in cui distinguendosi si accordano, diversamente si confonderebbero e non si accorderebbero. Dunque quel limite non può essere nè l'Io nè

il non-io, ma ciò in cui l'Io e il nôn-io si limitano, vale a dire, son contenuti. Il limite dell'io è la realtà, e quello del non-io è l'idealità: dunque quel continente dee essere insieme assoluto reale e ideale, se distinguendolo in sè fa la realtà e l'identità del suo contenuto. L'*io* di Fichte è una unità *turbata dalla differenza*, perchè importa l'antitesi del *non-io*: ma questa unità in rapporto dell'antitesi è solo a riguardo d'un intelletto finito, è un' apparenza del finito conoscere e suppone la separazione dell'ideale e del reale: dunque la vera unità, l'unità sostanziale è quella che precede la separazione, e l' unità di quel rapporto, l'unità dell'unità e dell'antitesi, insomma l'Assoluto; a cui riguardo tutte le nozioni fondate in quella separazione son *senza significato*, conciosiacchè quello non sia nè ideale e nè reale, nè pensiero e nè esistenza, ma necessariamente l'uno e l'altro con eguale infinità[1]. Così Schelling ha colto e fermato il fugace Ideale di Fichte, facendone come un Io oggettivo, unità in sè del *pensare* e dell'*intuire*, coscienza assoluta. Ma egli ha spostata più che risoluta la quistione. Imperocchè quell'Assoluto di fatto distinguesi e spartisce nelle due correnti dell'ideale e del reale, nè si sa perchè tenda a induarsi, nè come la dualità si rauni nell'Unità assoluta. Egli è vero che l'*intuizione intellettuale* è appunto l'atto di quella unificazione, onde la suddetta dualità fenomenale è rimenata all'eterna e immutabile sostanza: ma essa anzi che spiegar quel fatto non ispiega sè stesso. Ed ecco che Hegel imprende a spiegare o a ragionare quell' intuizione, trasformandola in dialettica, la quale spiegherà sè stessa e tutte le cose, senza bisogno di salir più alto nè scendere più basso, ma solo girandosi e mirandosi in sè stessa.

Così il kantismo fa l' ultimo passo e giunge al termine del suo *fatale andare:* vedremo poi se vi troverà la verità che va cercando.

[1] V. il Bruno, volgarizzato dalla Florenzi Waddington, p. 50 e segg. Firenze, Le Monnier, 1859.

CAPITOLO II.

Succinta esposizione del sistema di Hegel.

Il principio dell'assoluta identità seminato da Kant in quell'atto della sintesi primitiva della coscienza, fecondato e promulgato da Fichte come identità dell'io e del non-io nell'io, e da Schelling come identità in sè dell'ideale e del reale, come Ragione, non aveva ancora fatto l'ultimo passo, e quest'ultimo passo è Giorgio Hegel. Imperocchè l'*identità* di Schelling, come l'*Ideale* di Fichte, e il *Noumeno* di Kant hanno ancora come un'ombra di quella distinzion sostanziale che offusca in certo modo il principio dell'assoluta Identità. La quale, se non è piena e compita in Fichte, siccome quella che sopprime e non involge la realità come tale, è anche difettiva in Schelling, perchè non contiene la ragione del suo processo o della sua differenza; perchè l'indifferenza non è indifferenza differenziandosi, ma al contrario. Quindi i due rimproveri che gli Egheliani fanno al sistema di Schelling, l'uno che l'identità è posta e non si pone, l'altro che la differenza essendo indifferente nell'assoluta indifferenza, è perciò accidentale, e non ha altra ragione che il fatto, cioè in quanto è posta. Quindi la necessità di un'ultima evoluzione del principio d'Identità, la cui forma è la *Dialettica;* siccome in Schelling fu l'*intuizione intellettuale*, in Fichte l'*azione*, in Kant il *giudizio*. L'identità come sintesi originale e spontanea degli elementi distinti dell'atto conoscitivo, della forma e della materia, del soggetto e del predicato, del concetto o dell'intuizione, è il giudizio *sintetico a priori*, oltre il quale non andò Kant: come nesso non pur del distinto, ma anche di sè stessa, identità di sè o d'ogni altra cosa in sè, identità-atto, indentità *sui-fattrice*, ecco l'Io di Fichte. Dipoi quest'identità si pone non come *in me*, ma come *in sè*, non come principio (io), nè come termine (non-io); ma come indifferenza di entrambi, vale a dire, che non si fa, ma è, e perciò non si ragiona, ma si contempla e s'intuisce immediatamente. Che se infine giunge a stringere insieme e a

fare una sola delle due forme precedenti, ed è e si fa nell'atto stesso, allora quell' immediata intuizione si ragionerà in sè stessa, farà in sè un'assoluta mediazione di sè, e sarà dialettica nel senso egheliano, il cui principio non si pone nè come soggetto nè come oggetto, nè come indifferenza di entrambi, anzi non si pone in nessun modo; poichè qualunque modo suppone già la stessa capacità dei modi, e però non si porrebbe propriamente, ma sarebbe posto. Il porsi così o così suppone il *porsi:* ora il porsi non è nè il soggetto che si pone nè il modo di porsi, ma il poter porsi, e però nessuna posizione o determinazione, l'Indeterminato assoluto. Porsi come tale o tale, gli è porsi come termine del moto dialettico, e non come principio; anzi lo stesso principio, come tale, è pure una determinata posizione, e però anch'esso termine: laonde il principio di quel moto non è nessun principio e nessun termine, è un moto che non principia e non termina, un moto che non si muove così o così, e però un moto che è o non è moto, anzi neanche un moto che è e non è, che sarebbe già un porre e un negar qualche cosa; non l'essere nè il non-essere di nulla, ma essere e non essere in sè, immediato, che non essendo nessun essere non afferma nè nega nulla di sè, e perciò è e non è. Tale, secondo Hegel, è il vero primo, il principio veramente assoluto della scienza. Se non che esso, come s'è veduto, non si può ancora chiamar primo, non essendo in relazione con alcun termine, e neanche con sè stesso; ma primo sarà quando quel moto che da lui principia sarà compito: laonde e'si fa primo nell' atto stesso che si compie o che divien termine, e divenendo termine divien nello stesso tempo primo, cioè divien principio e termine di sè stesso, nè perciò divenendo nulla di nuovo, siccome quello che divien ciò ch'è in sè, divien per sè o col mezzo di sè (mediatamente), quello ch' è in sè (immediatamente). Ora, l'*in sè* in quanto tale, abbiam veduto che non pone e non nega nulla di sè, è una posizione che pone in quanto nega e nega in quanto pone; in somma, è non in quanto è così, ma in quanto non è, e non è non in quanto non è questo o quello, ma in quanto è non è: dunque è per il non essere e non è per l'essere, è immediato mediato e vice-

versa, è *Dialettica in sè*. L'Immediato-mediato in sè non è mediato nè immediato di sè, laonde non distingue l'uno dall'altro atto, ma è un solo atto somplicissimo; il qualo veramente non è neanche in sè, che importa la mediazione nell'immediato, e tutto un processo intimo, che è la dialettica in sè o l'Idea: ma è piuttosto ciò onde l'*in sè*, è in sè, vale a diro non l'*in sè* l'immediato-mediato, ch'è *termine in sè*, l'astrazione, ma l'astrazion doll'astraziono: con altre parole potrebbe dirsi, che non è la potenza (l'*in sè* di ogni forza), ma la potenzialità.

Tale è l'Essero puro di Hegel, principio del suddetto processo intimo, onde l'Essero è l'Essere, cioè è tutto e nessuna cosa particolare, in altri termini, è l'Universale, l'Idea. L'Essere che si compenetra in sè, l'Essere che fa in sè l'Idea di sè, è quella Dialettica interiore suddetta, forma universale e non contenuto: laonde mentre tutto dee essere in lei e per lei, ella ancora non è veruna cosa. Tale è la Logica egheliana. Or, come fa egli quell'Essere puro a muovere da quel principio così sottile, così debole, così vuoto? Come da un *in sè* che non è *in sè* passa a un *in sè* ch' è *in sè*, e per qual ponte vi passa, quantunque sien tanto strotte le rive che quasi si toccano? In somma, se quell'Essere puro è assoluta negaziono d'ogni mediazione, per qual mezzo si fa egli immediato in sè? — Vediamo. S'è detto che l'Immediato assoluto non sarebbe quello ch'è, s'egli fosse quello ch' è; laonde per essere quello ch' è, vale a dire, immediato, e' gli bisogna di non essore quel medesimo ch' è. Or, oome si chiamerebbe quell'atto onde un termine qualsivoglia è quel ch'è in quanto non è quel medesimo ch'è, e comincia ad essere quel ch'è dal punto che non è più quel ch'è? per esempio, Cesare è Cesare appunto perchè non è nessuno di tutti gli altri uomini, e comincia ad esser Cesare dal punto che non è più l'uomo in generale. Come, dunque, si chiama quest'atto ondo una cosa è quella cosa in quanto non è la cosa in generale? Ora è chiaro: chiamasi nascere, e più generalmente, divenire. Or, se togliete la cosa che diviene, e vi rappresentate astrattamente quello onde ogni cosa che diviene diviene, avete il *Divenire* (das Werden), ch'è appunto la suddetta unità dell'immediato e del mediato, la massima categoria eghe-

liana, il principio vivificatore, il *fiat lux*, come dice il Vacherot, della creazione universale, il secreto del più gran mistero della metafisica [1]. Ma il divenire in quanto assoluto divenire implica la necessità del suo contenuto, cioè quello che diviene divenendo: dunque l'Essere anch'esso importa, come tale, il suo contenuto, cioè sè medesimo, e questo importare è intrinseca e immediata efficienza, che non ha bisogno di essere eccitata, nè aiutata con ponti ed altri mezzi termini per passare, ma è essa medesima che fa il passaggio di sè in sè, è l'assoluto passare che fa il passare di tutte le cose in tutte le cose, onde tutto è e l'Essere e tutto [2]. Percorrere e abbracciar col pensiero questo divenir del divenire, questo *Processo*, come Hegel lo chiama, dell'Essere a tutto l'essere, è il còmpito della filosofia, anzi la filosofia stessa; la quale, come tutte le cose, non è, ma si fa, a misura ch'essa va raccogliendo col pensiero l'Idea sopita e sperporata nella varietà del mondo esterno e interno.

Ma con quale stromento la filosofia va essa raccogliendo le disperse vestigia dell'Idea? Che cosa è un'idea che si scevera dal fatto e si raccoglie nella sua generalità? È il pensiero. Dunque il pensare è lo stesso filosofare, e filosofare è lo stesso raccogliersi dell'idea nella sua generalità, è l'idea, non più fuor di sè, sminuzzata ne' fatti, assopita nel sentimento, ma *per sè*, nella coscienza sua, come Idea dell'Idea. E come l'idea fa il processo dell'idea, così l'idea dell'idea è l'idea dell'idea-processo: e come l'idea dell'idea è lo stesso processo onde l'idea diviene idea di sè, così la filosofia ch'è questo processo, è il processo del processo, è l'idea dell'idea che procede, e però principio e termine del processo universale, anteriore e postieriore nello stesso tempo alla natura, la quale è il mero processo che procede da quella e in quella, e non al contra-

[1] La Metaph. et la Science. Vol. 3, p. 23. Paris, 1863.

[2] Ciascun vede in questo *divenire* egheliano un'immagine travisata del τὸ Ἐξαίφνης platonico: imperocchè questo *siede tra la quiete e il moto*, ed è cosa reale, quello non è che un'astrazione o il flutto universale di Eraclito. Ma di ciò più innanzi.

rio. Apparentemente la filosofia sembra venir dopo le coso, ma in sostanza le cose non son quel che sono, cioè in quei tali rapporti, con quelle tali leggi e quel tale ordinamento, che nella filosofia, la quale non può contentarsi dell' umile ufficio di cavar collo stromento dell' astrazione il generale dal particolare, la legge dal fatto, come uno zappatore cava l'oro e l'argento dalla terra. Ma essa è quelle stesse leggi, quegli stossi rapporti, non divisi ed isolati, ma congiunti nell' idea loro, è la stessa congiunzione di tutte lo leggi, di tutt'i rapporti delle cose, onde esse cose son quel che sono; congiunzione che precede le cose come identità semplice e immediata, e segue quelle come identità di sè o de'suoi disgiunti rapporti esteriori. Questa seconda identità ch' è una riflessione dolla prima, è appunto la filosofia: dunque la filosofia non è seguace nè ripetitrice dolla natura, ma libera assolutamente e creatrice di quella: laonde quando si dice la filosofia di questa o di quella cosa, non si dice come la filosofia fosse una discepola che apprende dalle cose quello che sono, ma la filosofia stessa è l'essenza di quelle cose, e perciò son esse che sono apprese in lei, e non ella che apprende da loro. Onde conchiudesi che la filosofia è la scienza assoluta, e in lei si assolvono tutte le scienze e tutte le cose, e niente v'ha sopra di lei, ma tutto ciò ch'è *fuori* di loi è *al di sotto* di lei.

Ora torniamo a quel primo muovere della dialettica, a quel momento immediato, a quel punto semovente che girando in sè muovesi intorno mille giri, con quello stesso ritmo ond'esso gira dentro di sè eternalmente. E questo eterno ritmo è il *divenire*, che contiene tre tempi: l'*essere*, il *non-essere*, e l' *essere-non-essere*, che è l' unità de' due primi, lo stesso divenire. Divenire è tre tempi in uno, e tutto che diviene non diviene altrimenti che percorrendoli tutti, nè prima che non gli abbia percorsi: difatti l'idea compiuta di una cosa non è la semplice possibilità di quella, nè il semplice fatto o il mero opposto dalla possibilità, ma è l'unità di entrambi, come abbiamo veduto. Dunque tutte le cose non sono che lo stesso *divenire*, siccome il *divenire* diventando per quell' intimo e necessario legamo ch' è tra il divonire e il divenuto, fa divenir tutte le

cose fuori di sè tornando sempre in sè stesso. Noi, dunque, non dobbiamo che dar la spinta a questa girandola, per vederne schizzar fuori e d' intorno mille vaghe faville e mille colori, che lucono e dispajono immantinenti nel bujo.

Abbiam veduto che il *divenire* contiene e raccoglie in un solo tre tempi, e che questa unità semplice e immediata è l' ultima astrazione e la più vuota cosa che si possa pensare. Il divenir vero, il divenire reale, è il divenir che diventa; e come diventando non diviene che sè, così esso riproduce sempre quell' intrinseco ternario insino che non diventi tutto quello che dee divenire. Che cosa dee egli divenire? non altro che il *divenire*, cioè un essere che è in quanto non è, o non è in quanto è, in somma, l'unità dell'essere e del non-essere: dunque il *divenire* diventando fa prima il *divenir dell'essere*, poi quello del *non-essere*, e infine l'*unità loro*, ch'è tutto quello che dee divenire, tutto il suo contenuto. E come il divenire dell'essere è lo stesso divenire, così anche in questo primo tempo vogliono essere tre tempi; e così pure nel divenir del non-essere e in quello dell' unità di entrambi. Quindi tre momenti dell'unica dialettica, secondo che il divenire è semplice divenire (divenire in sè), divenire di qualche cosa, opposto al divenire puro (divenir fuor di sè), e divenire a sè, la risoluzione di quell' opposizione (divenire per sè); in altri termini, secondo che il divenire è *limite in sè*, *limite di un altro*, e *limite di sè*. Hegel chiama *Logica*, quella prima forma della dialettica, la quale essendo il divenire in sè, si ripete, come abbiamo detto, in tutti i tempi del divenire: chiama poi *Natura* quella seconda forma, ch' è la dialettica fuor di sè, e *Spirito* la dialettica per sè. Nella logica il divenire si manifesta come legge in sè, nella Natura come legge di un'altra cosa, nello Spirito come legge di sè stesso. Il divenire come puro divenire, come divenire che non diviene nulla, è l'*Essere* nella sua maggiore astrazione, e perciò un essere che non è nessuna cosa, che è non è, il limite assoluto, il *divenire*; nel quale, quantunque così indeterminata, s'agita una contradizione, che tosto riesce ad una determinazione, la quale è come l' immediato *divenuto* di quel divenire, l' immediata determinazione

dell' Essere, l' *Esistenza.* Così nell' *Esistenza* la contradizione non essendo più indeterminata, l'essere e il non-essero son due momenti distinti; vale a dire, che la negazione non è più immediata negazion di sè, ma negazion dell' essere, e perciò un'altra cosa, un altro momento dell'essere; quindi l'unità di entrambi i momenti, dell'essere e dell'essere una cosa determinata, dell'essere in sè e dell'essere altro, che importa l'*essere altro in sè*, l'*esser per sè*, la *qualità*. Così formasi il primo circolo dialettico, che poi s' allarga e s' allarga ed è sempre quel circolo in tutta la filosofia di Hegel.

Dalla categoria della *qualità* si passa a quella della *quantità* collo stesso mezzo dialettico della negazione; imperocchè l'Essere *per sè*, come relazione interiore di sè con sè, è sè e un altro, uno e più, onde risolve e distrugge la qualità e fa la *quantità:* in altri termini, l'Essere, come qualità, distinguendosi da tutto ciò ch' è altro, si nega in quella distinzione, o questa negazione, diversa dalle precedenti, non è che la sua possibilità o *indifferenza*, come dice Hegel, a divenir tutto quello che non è, e questo appunto è la quantità. L'unità della quantità e della qualità, la quantità che nega la sua indifferenza è la *Misura*, la quale compie le determinazioni dell' Essere. Ma l'Essere così compito non è ancora verun essere, salvo che nessuna cosa può essere altrimenti che in quel modo e in quella misura, e perciò esso è l' *Essenza* di tutte le cose. Ed eccoci alla seconda forma dell' Essere: e come il moto della prima forma ha prodotto le categorie di *Qualità*, *Quantità* e *Misura*, così il moto di quest' altra produrrà quelle dell' *Essenza*, del *Fenomeno* e della *Realtà*, secondo che l'Essenza o è essenza *in sè*, essenza pura; o essenza *di sè* opposta a sè stessa, apparenza di sè a sè; o essenza *per sè*, identità del fenomeno o dell'essenza. S'intende poi che ciascuno di questi momenti ha i suoi tre tempi: così la Realtà *in sè* è *possibilità* (potenza); opposta *a sè* è *contingenza* (atto); e come unità dell'una e dell' altra è *Sostanza*. La Sostanza *in sè* è potenza attuale, è *Causa;* come termine dell' atto suo è *Effetto;* sicchè in lei la causa e l' effetto sono identici, sono la stessa sostanza come attiva e passiva, la cui unità è *Rapporto d'azione e di reazione*,

Azione reciproca, in cui risultano e a cui si riducono tutte le opposizioni, e con esse tutta la pluralità delle sostanze.

Così divenuta la Sostanza a questa suprema categoria, raggiunge il pieno e totale possesso di sè, ed è libera insieme e conscia di sè stessa, cioè *Nozione* in sè. Ed eccoci all' ultima forma dell'Essere, il cui processo non sarà più quind' innanzi un semplice passaggio dell'*uno* all'*altro* (moto dell'Essere), nè la riflessione di sè in un altro (moto dell'Essenza), ma uno sviluppo di quella feconda identità nelle sue differenze, una continua e progressiva differenzialità dell'identico. Così la Nozione in sè è l' unità immediata dell' *universale* e del *particolare*, cioè individuale, *subbiettiva;* e negando quell'unità, cioè separando ed opponendo in sè l' universale e il particolare, divien *giudizio;* e rimenando poi quest' opposizione all' unità sua, è *sillogismo*. Il sillogismo è la stessa Nozione, ma non immediata ed astratta, non differenza di concreto e di astratto, di subbietto e di predicato, ma come identità di soggetto e di predicato come totalità de' suoi elementi, tutta raccolta in sè stessa e tutta piena di sè, in somma come *obiettiva*. Ed ecco il secondo momento della Nozione. Lo sviluppo della forma oggettiva riesce all'unità non virtuale, ma reale del soggettivo e dell' oggettivo, e tale è l' *Idea*, fine, compimento e identità dell'ideale e del reale, e però Verità e Ragione assoluta. Così l' Essere compie il suo giro *in sè stesso*, e fa la sua Idea, ch' è la sua realtà *come essere:* ma l' Idea dee anch' essa far la sua realtà *come idea*, quindi un novello giro, il quale essendo un moto dello stesso Essere che fa l' idea di sè nell' Idea, è una riproduzione di quel medesimo giro, in somma, è la logica dell' Idea, siccome quella prima è la logica dell'Essere.

L'idea *in sè*, è *vita*, l'Idea *di sè* è *conoscenza*, l'Idea *per se* è *Ragione;* la quale è l'assoluta interiorità dell'Essere, che pone assolutamente la sua esteriorità, il suo eterno divenire, e tale è la *Natura*, eterno divenir dell' Idea, siccome l'Idea è eterno divenir di sè. Questo eterno divenir dell'Idea è il transito dell'Idea stessa all'Idea, e questo passaggio, questo solco luminoso, questa *fulgurazione*, per dirla con Leibnitz, dell'Idea, quando ella appare a sè stessa, è appunto la *Natura*. Così quello

che v'è di essenziale e di continuo nella natura è questo *internarsi* dell' Idea, questo successivo e graduato comprendersi e riprofondarsi in sè stessa, sinchè non raggiunga sè medesima, e non diventi Idea *di sè*, Idea-coscienza, cioè *Spirito*. Or questo passaggio, questa metamorfosi dell'Idea, che si chiama natura, si fa in tre tempi: nel primo è immediata e pura esteriorità, il semplice *essere* esteriore, materia astratta e indifferente, *Meccanica;* nel secondo la materia si differenzia e diviene interior principio di determinazione, *essenza* esteriore, *forza*, la natura *fisica*, la cui più potente azione è il processo *chimico*, che è vita che s'accende e si spegne nel prodotto neutro, e non si ravviva spontaneamente. Una vita che torna in sè e dura in sè medesima è appunto l'*organismo*, il terzo tempo di quel passaggio suddetto. L'organismo si determina nelle individualità organiche insino al tipo più perfetto, che è l'*uomo:* ma le varietà organiche debbono tornare all' unità loro, alla specie, laonde sono intrinsecamente mortali: la *morte* è il ritorno dell' Idea dalla realtà accidentale degli organismi individuali all'unità sua, dove consiste la verità di quella realtà, e tale è lo *Spirito*, in cui la natura non ha più nulla di accidentale, di passeggiero e di oscuro, ma divien chiara e libera e sapiente produzione dell'Idea, cioè *filosofia della natura*. Se non che, lo Spirito, come coscienza assoluta dell'Idea, come filosofia, è la più eccelsa e l'ultima forma della vita spirituale, la quale si pone prima e immediatamente come *Spirito subbiettivo*, poi nega quell'immediatezza e si oppone a sè, come *Spirito obbiettivo;* e finalmente concilia le due forme e raccoglie tutta la sua vita in una forma suprema, ch' è lo *Spirito assoluto*.

Lo Spirito subbiettivo nella sua forma più astratta e immediata è *anima;* in una forma più determinata come riflessione di sè in sè, è *coscienza*, *Io*, il quale prima è coscienza in generale, poi coscienza di sè, e quindi unità della coscienza e della coscienza di sè, cioè *Sentimento*, *Intelletto*, *Ragione*, nella quale lo Spirito si pone come assoluto principio di sè, come unità dell' io e del mondo, nel che consiste propriamente lo Spirito. Queste tre forme dello Spirito subbiettivo dànno luogo a tre scienze, l'*antropologia*, la *fenomenologia*, la *psicologia*.

Lo Spirito, come principio assoluto di sè e del fuor di sè, è fine a sè stesso, *Spirito obbiettivo*, e come tale, è assoluta *libertà* e *volontà*, cioè volontà razionale. Questa volontà come immediata e in sè, è *volontà individuale, persona*, la cui esistenza esteriore è la *proprietà*, cioè il *dritto:* come volontà riflessa, che fa sè fine a sè stessa, è *moralità;* e come unità di sè con sè stessa, della volontà col fine, è *moralità reale*, è il *Costume*, le cui forme sono la *Famiglia*, la *Società civile*, lo *Stato*. Nello Stato la volontà da individuale e accidentale diventa sostanziale e comune, e questa comune volontà è prima immediata, cioè *dritto pubblico interno* o *costituzione;* poi mediata, cioè *dritto pubblico esterno o internazionale*, e finalmente unità dell' uno e dell' altro dritto , dello Stato e degli Stati nella *Storia universale*.

La storia è il mondo dello Spirito, dove egli si solleva a mano a mano, combattendo incessantemente colla sua esteriorità, alla piena e assoluta libertà di sè stesso, e sente in questo campo sereno e tranquillo tutta la sua grandezza e l' infinito valor suo, e vi ritrova dopo lunga e varia peregrinazione la sua vera Sembianza, la sua Divinità e la sua Idea nell' *Arte*, nella *Religione* e nella *Filosofia*.

Così l'Essere piega lo stanco volo a quel nido da cui mosse piccolo ed esile, ed a cui torna colla persuasione che il mondo non è che varia e fugace apparenza di quel primo nido, lieve sostanza delle sue viscere, sottile artificio in cui svaga la sua divina operosità. Dopo lunghi secoli di speculazione e di filosofia, passando da Pittagora a Platone e Aristotile, da Plotino e Proclo ad Anselmo ed Abelardo, da Bruno e Vanini a Cartesio, Locke, Spinoza, Leibnitz, Kant, insino a Giorgio Hegel, non ha fatto che acquistar sempre più e raffermar nella sua coscienza quella persuasione, e finalmente convertirla in certezza. Che altro gli resta, se non adagiarsi in quel nido e sonnecchiando ruminar seco medesimo quell' eterna certezza? Ecco il fine di tante fatiche dello Spirito; ecco l'Eliso della filosofia dell' identità, sonno, inerzia e codarda indifferenza!

CAPITOLO III.

Merito della filosofia tedesca ed egheliana, e ragione della sua facile propagazione.

Chi non si fosse lasciato rapir colla mente ai giri rapidi e vorticosi dell'esposta dottrina, e padrone di sè l'avesse guardata come un innocente artifizio, forse che uggito e stanco dell'uniforme spettacolo, o non saprebbe vederci dentro merito di sorta, o un merito tutto negativo, cioè l'impossibilità di venir con essa a capo di nulla. Quanto a noi, abbiamo già accennato a non picciol merito di tutta questa filosofia tedesca da Kant ad Hegel, e manteniamo che non invano sia essa venuta al mondo, nè per dar di sè più o men giocondo spettacolo agli ozii altrui, o come uno scandalo necessario a maggior conferma del vero ed edificazione del prossimo[1]; ma che invece sia venuta perchè richiesta da un nuovo e propotente bisogno dello Spirito, che cercava nuove vie e s'era stancato delle vecchie, e trovatane una vi si lanciò senz'altrimenti badare a come c'entrasse, nè dove fosse per riuscire. Corse e corse difilato, e riuscì a un precipizio. Pure imparò una nuova via, per la quale chi andasse più cauto forse troverebbe migliore uscita[2]. Ma così non hanno giudicato moltissimi, amici e nemici che siano, massimamente coloro che pure riprovandone la forma, ne ritraggono, senza addarsene, lo spirito, o ne accettano le conseguenze; tale è il caso di Schopenhauer e di

[1] « Estelle (la philosophie de Hegel) pour cela aussi puérile que chimerique? « c'est ce qu'il serait téméraire d'affirmer, quand il s'agit d'une doctrine qui « a seduit des esprits distingués, produit toute une école, passionné un public « éclairé dans une époque de civilisation ». C. De Remusat, Philosoph. Allemande, p. CXII. Paris, 1845.

[2] Felicemente a questo proposito ricorda il Mamiani (Prof: al *Bruno* di F. Schelling, p. CLXIII), l'antico apologo del poderello e del tesoro; « chè in verità il tesoro non diè mai tra'piedi agli avidi zappatori; ma il campo ne venne « spezzato e smosso fin dal più duro suo fondo, e nel prossimo anno recò loro « un raccolto abbondevole e non aspettato ».

Büchner in Alemagna, di Edmondo Scherer e di parecchi non solo della scuola critica, ma anche della così detta scuola spiritualista in Francia. Il Gratry dice a riguardo dell'eghelismo, che siccome ogni mostro si congiunge al tipo per certi semplici rapporti, che la scienza ha stabiliti, così quell'errore si congiunge alla verità per qualche semplice rapporto da stabilire [1]: ed io pure, come si vedrà, ritengo in fondo questa sentenza. Ma come non credo che quel vero dell'eghelismo, il *pensiero vivente ed immortale chiuso nel viluppo scolastico*, sia, come pensa lo Scherer, la reciproca indifferenza de'contradittorii [2], così non trovo sufficienti le considerazioni dello stesso Gratry a questo proposito [3]. Non è semplicemente un bisogno di unità che trova eco nel sistema egheliano: questo bisogno è condizione essenziale dell'umana ragione, e perciò l'unità è stata sempre proseguita nella scienza. Hegel volle fondare nella scienza l'unità del sapere e dell'essere e scientificamente dimostrarla; e fu egli che in Germania consacrò l'opera più vasta e più compita a quell'ostinata esigenza della filosofia tedesca. Se non che egli stesso, al pari de' suoi antecessori, non soddisfece a quell'esigenza, formandosi un falso concetto di unità e attribuendole perciò un falso dinamismo. Ma non anticipiamo.

Prima di Kant il Cartesianismo s'arrovellava a trovare il passaggio dal mentale al reale, e non ne veniva a capo, non ostante la monadologia di Leibnitz e la visione ideale del Malebranche. Ora, quel passaggio è impossibile, quando per giungere al reale si trattasse davvero di uscir fuori delle condizioni del pensiero. Il nesso del reale e dell'intelligibile nel pensiero stesso fu il nuovo vero che balenò a Kant, e il criticismo la nuova via onde si mise a cercarlo. Abbiam veduto se questa via lo menasse al termine della ricerca, e se ci abbia menato i successori: in ogni modo quel baleno di verità seguito

[1] Les Sophistes et la Critique. Paris, Lecoffre, 1864, p 44.
[2] *Une assertion n' est pas plus vraie que l' assertion opposée*, Revue des deux Mondes, 15 février 1861.
[3] V. ib. p. 44 e seqq.

con occhio vigile e attento, e non lasciato perdere inutilmente fra le tenebre, sarebbe potuto bastare a scorgerlo sulla via maestra. Imperocchè tra l' idealismo e il sensismo dominanti non fu picciol merito quello di richiamare le menti allo studio dell'atto conoscitivo e sovr'esso fondare la verità dell' umano conoscere. Analizzare nuovamente quell' atto e segregare ciò che v' ha di sostanziale da ciò cho vi si congiunge accidentalmente, e l' uno e l'altro non farne come due cose diverse, nè congiungerli fuori dell'atto stesso, che sarebbe stato come rinnovar la quistione e le ipotesi, ma far di esso atto il naturale legame loro, sicchè pensare, conoscere e verificare la corrispondenza del pensiero e dell' obietto fossero lo stesso atto, tutto questo era un eccellente principio, che avrebbe potuto dare, e in parte gliene diede, nuova vita alla filosofia, e nuova lena alle ricerche filosofiche. Imperocchè, fondata quindi innanzi la filosofia nell'atto, cominciò sentirsi una cosa vivente e sentir nella sua il secreto della vita universale: sbandito il vuoto formalismo e quel tessuto artifizioso di concetti astratti, le categorie del pensiero tornano ad essere virtù vive e attuose del principio mentale, che stendendosi come a suo natural termine ai particolari sensibili, trova a quelle compimento e perfezione, che è tutta la lor verità. Così tra mondo esterno e interno, tra essere e conoscere, tra spirito e materia, non più abissi da colmare, ma vita comune e comune organismo; e la filosofia non più ombra o algebra delle cose, ma viva fattezza di quell'organismo, in cui pensiero e cose s'abbracciano e oompiono vicendevolmente. Io so bene che tutto questo non si trova ancora in Kant, il quale si fermò come a mezza via e non proseguì l' analisi dell'atto conoscitivo insino alla sua origine vitale, insino all' atto in sè, dove propriamente o solamente dimora, come vedremo, il principio di quella vita e di quell'organismo, e che i successori di Kant non vollero altrove vedere, che colà dove s'era arrestato il criticismo. Ma essi ebbero il merito di avere ampiamente sviluppato quel principio nella scienza, ed Hegel sopra tutti lo fece con tal vigore e rigor di logica, tal pienezza e simmetria di forma, che non lasciò dietro di sè nulla più a fare in quella via. E fu poi merito

speciale di esso Hegel di aver dedotto da quel principio dell' atto in sè, qualunque esso sia, la teoria dell' identità, del processo e della totalità come forma assoluta della scienza e criterio di verità. La confusione dell'atto-principio col pensiero ha certamente, come vedremo, guastati que'tre concetti nella dottrina egheliana, ma l'averli dedotti dall'Atto in sè, e fabbricato con essi l'organismo della scienza con quella larghezza e quel robusto e inesauribile ardimento speculativo, non iscompagnato da vivo e profondo sentimento del reale, è pregio non piccolo di quel filosofo, il cui nome sarà certamente nella storia della scienza posto a monumento di una gran caduta, ma anche a segno di un' altra stazione sulla lunga via dell'umano pensiero.

Se non che, non poca parte di quel merito che riconosciamo in Hegel spetta pure a Schelling e a Fichte, il quale fondò il principio dell' identità e della differenza nell' atto primitivo e fondamentale della coscienza, mentre Schelling elevando quest' atto ad una forma assoluta d' identità, ne fece derivare la differenza dell' ideale e del reale, e rimenando questa differenza all'identità diè la teorica del *processo*. Ma Hegel, lasciando stare il merito ch'egli stesso si attribuisce sugli altri due, ha veduto più profondamente nell'atto quella semplice e indivisibile funzione dell'identità e della differenza; e come l'identità fosse insieme totalità e verità del differente, e il falso non trovarsi che nel differente, come tale, cioè nella parte, e la scienza in cui tutto s'intende con tutto, esser la forma assoluta della verità. Il torto di Hegel è di non aver distinto quell'atto dal suo termine, e di averlo fatto termine di sè stesso; laonde invece d'essere atto d'identificare e differenziare, è atto d'identificarsi e differenziarsi, non badando che senza la distinzion sua dal termine esso atto è impossibile: imperocchè s'egli è vero atto, importa assolutamente un termine distinto. Ma di ciò nel seguente capitolo. Tuttavia, ripetiamo, l'aver dato una dottrina filosofica informata a quei principii e spaziante per tutte le regioni dell' universo sensibile e intelligibile in una forma larga, piena, ricca e ben connessa, gli è questo appunto che ha fatto la gran fortuna dell'eghelismo, che parve alla ge-

nerazione più giovane come una novella rivelazione, la rivelazione di quella secreta tendenza, onde il nostro secolo s'affatica dietro a un Verbo razionale, che tutte accordi in un nodo di vita comune le scienze, i fatti e le cose umane. Non è dunque il falso che vi s' asconde, non la negazione in cui si travaglia, non il nulla in cui s'inabissa, che ha destato in Europa tanto moto di spiriti, tanto entusiasmo di gioventù; ma quel nuovo vero che vi riluce quantunque di luce sinistra, e sveglia negli animi il più potente e invitto bisogno de' tempi, il bisogno di comprender tutto e di legare e armonizzar tutto in una forma di scienza. Laonde mal si argomentano coloro, che combattendo i gravi errori di quel celebre sistema, gli combattono sotto la forma di quel vero, a cui traggono gli spiriti irresistibilmente, in cambio di separar l'uno dagli altri, e armarsi essi medesimi di quello per meglio combatter questi. Le teoriche della *totalità*, del *processo*, del *dinamismo ideale*, dell'*identità*, bisogna farle sue ravviandole sul diritto cammino delle tradizioni italiche, da cui prima del Vico e del Rossi malamente deviarono. E questo tenteremo di far noi fuggevolmente, per quanto l'economia di questo lavoro il comporti, nel seguente capitolo; acciò ch' altri vegga dove provano meglio quelle dottrine, se nell'ontologia italiana o nella tedesca.

CAPITOLO IV.

Come i sommi principii della filosofia egheliana trovano più acconcia sede nella vera Ontologia.

Siccome abbiamo accennato nel capo precedente, innanzi di venire alla disamina speciale degli errori contenuti nelle principali dottrine dell'Hegel, e veder come e sino a qual punto il vero v'è mescolato col falso, facciam di riguardarle un tratto fuori di quel sistema, dico nel lor loco natio, dove s'adagiano e vivono vita lieta e rigogliosa nel campo della Ontologia italiana. La quale, a scanso di equivoci, non è nè un'anticaglia da musei, come alcuni credono, nè un conato o un abbozzo di filosofia, nato jeri o, alla più lunga, non più là di Vico, come af-

fermano altri, negando all'Italia una lunga e costante tradizion filosofica con certe ragioni non sai dir se più ingenue o maliziose, siccome quelle che o ignorano bonamente le ragioni contrarie, o finamente le dissimulano. Nè vo' negare da un'altra parte che questa filosofia italiana, come non ha per anco una storia nè degna e nè indegna di lei, poichè nessuno se n'è occupato, così tutti ne parlano a modo loro, ed una schiera di mestieranti servendosene come lor avito patrimonio, di cui non resta a fare altro che consumarlo, te ne fanno quasi passar la voglia di sentirne parlare. Ma torniamo all' argomento. Noi dunque daremo così passando una breve ma attenta guardata a quelle dottrine, solamente perchè nelle strane fogge e nuovi travisamenti della filosofia egheliana potessimo riconoscerlo alle fattezze conte.

§. I.

Teorica dell' atto, della totalità e dell' identità.

S'è veduto (Cap. I.°) che la nuova filosofia tedesca, come ha avuto il merito di richiamare la scienza al grande e vero problema filosofico della realtà dell'umano conoscere, così ha fatto i maggiori sforzi per risolverlo in un certo senso. Sappiamo il risultato di quegli sforzi, che tendevano con una nuova e profonda critica di quell'atto a trovarvi implicata la stessa condizion del reale, e quindi un natural passaggio a quello senza bisogno d' altre supposizioni e senza uscir fuori dello spirito. Ora quel risultato che dicemmo essere l' identità assoluta di Hegel, ci avverte che se bene inteso fu il pensiero di richiamar la scienza dal campo delle brillanti ipotesi a quello più modesto, ma più fecondo e più vegeto dell'atto cogitativo, non corrispose poi alla bontà del pensiero il modo della ricerca. Imperocchè all'imperfetta analisi kantiana nulla aggiunse la filosofia posteriore, e quell'atto, salvo un isforzato spostamento per opera di Schelling, e maggior rigore di deduzione apportatovi dall'Hegel, rimase quello che era, o meglio, quello che ancor non era, essendo stato lasciato in aria senza fondamento

e senza compimento. Bisogna dunque quell'atto restaurarlo e completarlo, cioè a dire, considerarlo non come un atto particolare, una particolare operazione sia della mente (soggetto), sia della natura (oggetto); ma come atto in sè, come quell'atto onde tutti gli atti particolari son quegli atti che sono, vale a dire si distinguono e accordano fra loro, e nasce l'oggettività e verità loro e l'unità dell'essere e del sapere universale. Ma non affrettiamo.

L'unità del pensiero e della cosa pensata, avvertita in ogni singolo atto conoscitivo, gli è come il primo nascere e quasi il pargoleggiar di quell'unità grande e compita che trovasi nella scienza, la quale è l' universo intelligibile, come l' università delle cose è la scienza reale: e conciosiachè l'intelligibile importi chi intende e ciò che s'intende; la scienza e l'universo, la natura e la mente formano un tutto indivisibile, di cui l'una è complemento necessario dell'altra, per guisa che la soppressione di questa importa il troncamento e la confusione di quella e viceversa. Come il sensibile è attual congiunzione del sentito e del senziente, e l' intelligibile dell' inteso e dell' intelligente, così il reale è attual congiunzione coll'ideale. Togli di mezzo l'atto di quella congiunzione, e avrai così tolto gli stessi termini, reale e ideale, intelligibile e inteso, e con essi la stessa mente che intende e fa la scienza, insomma, tutto: poichè il tutto della mente è appunto cotesta congiunzione, la quale risoluta, risolvesi con essa ogni possibilità d' intendere, e però non ci è luogo a dir quello che avvanza, non potendo la mente indovinarlo per non sapere intender nulla fuor di quella congiunzione. Così la teorica della Totalità si lega con quella dell'Atto; imperocchè il tutto primamente è da intenderlo nella sua essenza, siccome quello che fa la totalità delle cose, e non come la totalità stessa, a modo de'panteisti: or, cotale essenza è l'atto stesso onde il reale si congiunge coll'ideale, l'atto onde l'ideale è reale e il reale è ideale; vale a dire, l'atto onde l'uno e l'altro è quel che è, se essi non sono altrimenti *tali*, che in quella congiunzione, e se ciascun di loro importa l' atto di detta congiunzione. Ma ogni congiunzione o rapporto che si chiami è un' idea: dunque la massima congiunzione, il nesso

di tutti i nessi, la catena d'oro di Omero che congiunge e lega l'universo sensibile e intelligibile, è la prima e sovrana Idea, e questa Idea è il primo e sovrano Atto [1]. Così l'Atto, la Totalità, l'Idea non sono che una sola e medesima cosa.

L'Atto è la stessa congiunzione dell'ideale col reale [2]; dunque esso è lo stesso intendere, è Mente. La mente è l'atto stesso di congiungere l'ideale col reale, anzi è questa stessa congiunzione, o per dir più esatto, è l'identità del reale e dell'ideale [3]. Imperocchè, come la separazione di questi due termini nel finito trae seco la vacuità dell'uno e l'oscurità dell'altro, vale a dire, la nullità di entrambi, e la loro maggior congiunzione più chiarezza in questo e più pienezza in quello, così la suprema congiunzione che è l'identità dee importare la loro massima realtà, vale a dire, una idealità reale e una realtà ideale, che è appunto l'Idea o l'Assoluto mentale. L'Atto, dunque, o l'Idea o l'Assoluto mentale è l'identità del reale e dell'ideale, e come tale e appunto perchè tale, è *Vincolo* onde tutta la serie dei veri si lega a tutta la serie de' fatti, onde si congiungono tutti i nessi ed è *legato in un volume*

« Ciò che per l' Universo si squaderna ».

L' Idea non è mera identità logica, identità in sè, ma identità operosa ed effettiva, che produce fuori di sè tutte le distinzioni e tutte le congiunzioni delle cose: imperocchè non potrebbero le cose esser quello che sono, se non fossero distinte e congiunte insieme fra loro; anzi non sarebbero distinte se non fossero congiunte, nè congiunte se non fossero distinte,

Ora, la distinzione fa i termini, il reale; e la congiunzione o il rapporto fa l'ideale [4]: la congiunzione si annulla nell'unità, in sè, la distinzione nella separazione, quindi l'irrazionalità tanto

[1] Vedi l'*Appendice* in fine del libro.

[2] V. App.

[3] V. ib.

[4] Le cose non sono intendevoli e non s'intendono, che ne'loro rapporti; e come di loro non s'intende, che quello che sono, però il Rapporto di tutti i rapporti, il Rapporto assoluto, ch'è l'Idea, importa una doppia funzione, la logica e l'ontologica, che sopra dicesi del *congiungere* e del *distinguere*, in un atto solo e indivisibile, come si vedrà meglio più innanzi.

della separazione assoluta, quanto dell'assoluta unità nel senso eleatico. Il razionale consiste nel rapporto dell' identico e del distinto, vale a dire, non nella identità in sè, ma nella identità dei distinti, nell'identità feconda e operosa. Ma giova chiarir meglio questa quanto importante, altrettanto gelosa dottrina, siccome quella da cui deriva tutto il vero ed anche il falso della filosofia egheliana, appunto perchè intesa in un senso o in un altro può ristorare e ringiovanire l'invecchiata metafisica delle scuole, o spegnerla affatto. Seguitiamo.

Io penso che l'identità, nel modo che può intenderla mente umana, non è che l'atto, o nulla: mi spiego. Se l'identità non è un mero nome o un'astrazione, se essa è qualche cosa, dee essere l' operazione di un soggetto che s' identifica o che fa la medesimezza di sè con sè stesso: fuori di questa guisa non so che si possa intendere per identità. Intendere, secondo una profonda dottrina di Vico, è vedere come una cosa è fatta; dunque se l'identità s'intende, vuol dir ch'ella si fa. Passiamo oltre. Siccome l'intelligibile importa l'atto d'intendere, cioè l'intelletto, e il sensibile l'atto di sentire, il sentimento; così l'identità importa l' atto d' identificare: la congiunzione attuale dell' intendere e del sentire coll' intendevole e col sensibile è lo stesso intelletto e lo stesso sentimento; i quali, perciò, sono l'unità di due termini distinti. Togli alle suddette unità quella dualità di termini, e non saranno più unità di nulla; e così pure l'identità, che è la stessa unità del distinto, se tu le togli la distinzione per farne un'unità scempia e immediata, non sarà più identità di nulla: anzi la stessa unità non è che atto di unificare, e perciò importa il numero. Ma che cosa è l'Atto, se non la stessa relazione, la stessa unità del distinto, la stessa identità? Se relazione, unità o identità non s' intendono altrimenti che come atto di congiungere, unificare e identificare il distinto, l' Atto stesso l' atto per eccellenza, non è che questa radical funzione onde la relazione, l'unità e l'identità son quel che sono. L'Atto intercede tra un principio e un termine, e non è nè l'uno e nè l'altro: se non che, come il principio e il termine non sarebbero quel che sono senza la lor attuale congiunzione, così l' atto onde si congiungono non sarebbe tale atto,

se quelli non fossero quel che sono, vale a dire, distinti l'uno dall' altro. Laonde, come vana è l' unità senza la distinzione, così pure la distinzione senza l' unità: reale è l' unità quando unifica il distinto, reale il distinto quando si oppone all'unità. Ma l'atto di quell'unificazione è l'Idea o la Mente sovrana: dunque esso atto, onde il diverso è posto e unizzato, cioè a dire, è *universo*, è principio e fonte di mentalità e di realtà: distinguendo fa i termini ed è *Causa*, unizzando fa l'identità del distinto, ed è *Mente:* dunque l'Atto è insieme Causa e Mente, e non sarebbe mente, se non fosse causa e viceversa. La Mente è l'atto di unificare il distinto, la Causa è l'atto di distinguere: vale a dire, sono lo stesso Atto, nel quale non si può separar l' atto di distinguere da quello di unificare, diversamente nè l'uno nè l'altro atto sarebbero più nè Causa e nè Mente. Il che si vede anche nel termine, cioè nelle cose; nessuna delle quali potrebbe essere quella che è, cioè distinta, se non fosse congiunta con quelle onde si distingue; conoiosiachè appunto per questa relazione essa sia quella tal cosa che è.

Però, se nell' Atto non si distingue la Causa dalla Mente, e' si distingue bene nel termine; anzi se non fosse nel termine la distinzione, non potrebbe esser nell'Atto l'identità. Il termine importa il limite; or che cosa è il limite? Se dicessimo con Spinoza che è una negazione dell' infinita sostanza [1], si anderebbe incontro a due assurdi, secondo due modi d' intendere la negazione. Imperocchè se questa pigliasi in senso difettivo, come diminuzione di essere, non s'intenderebbe per quale necessità l'assoluta sostanza, che è perfetta, si conduca a scemar la pienezza sua restringendone e angustiandone a forza di determinazioni l'infinità. Cotal tendenza suicida ne farebbe una sostanza viziata e maligna, e però tutt'altro che assoluta e perfetta. Che se poi intendesi quella negazione in senso buono, nel senso platonico, come determinazione ideale, come forma, e l'assurdo, se non così grossolano, non è punto meno assurdo dell'altro; siccome quello che da una parte trasporterebbe la suddetta identità della causa e della mente dal Principio al

[1] *Omnis determinatio est negatio.*

termine, o dall'altra la distinzione delle medesime dal termine al Principio. Certamente l'Atto è intrinseca e assoluta determinazione, conciossiachè in esso, come sentenzia il Vico, si converta il vero col fatto; e come diremmo noi, la Mente colla Causa: il vero distinto dal fatto, la causa dalla mente, sono appunto l'indeterminato. Che cosa, difatti, può essere la Causa senza mentalità, o la Mente senza la Causa? Non è essa la Mente, l'Atto di unificare il distinto? e per unificarlo, non lo dee porre come distinto, vale a dire, non lo dee creare? Se la mente che unifica il distinto non lo creasse nello stesso tempo, non lo potrebbe unificare in sè, perocchè allora essa stessa sarebbe distinta; ma solo potrebbe unificarlo in quello che fa la distinzione sua e dell'altro, cioè nella Mente sovrana. E se chi crea non è quel medesimo che intende o unifica, che dir si voglia, il distinto, non sarebbe egli che lo crea, ma chi l'unifica, se unificare, come s'è detto, il distinto importa il porlo come tale, cioè crearlo.

Adunque la Mente e la Causa essendo un solo e medesimo Atto, seguita che l'indeterminato assolutamente non può essere che il nulla, e per conseguente, che la massima determinazione è massima realtà, e che l'Idea o la Mente sovrana, che è l'assoluta determinazione e principio di tutte le determinazioni, è il Reale assoluto e Principio di tutto il reale, cioè Causa. Avvi dunque una determinazione che non è limite, e questo è l'Atto: ma l'atto importa il termine o la distinzione, appunto perchè essendo assoluta determinazione, dee essere anche principio di determinazione. Dunque v'ha un determinato distinto dal principio di determinazione o dalla Causa, e come tale, distinto pure dalla Mente sovrana, il quale, tutto al contrario di questa, è quel che è appunto per la sua distinzione.

Laonde, come la distinzione è quella che lo determina e lo fa esser tale o tal altro, nemmeno in questo caso può la determinazione intendersi per negazione, siccome quella che non iscema o spegne un essere, ma lo fa nascere e durare [1]. Adun-

[1] E in questo non mi accordo col Gioberti, che ammette la formola spinoziana avverarsi nelle determinazioni finite (Prot. Vol. 1, p. 338. Nap.): tanto

que il limite non fa negazione, se non del nulla, ed è perciò termine necessario dell' Atto, che è la massima negazione del nulla. Però qui si vuol intendere sanamente. Perchè mai il limite è termine necessario dell'Atto? perchè, come s'è provato, l'Atto non sarebbe altrimenti Atto assoluto: imperocchè, come tale, esso è principio di determinazione, e dee avere un termine. Ma questa determinazione assoluta, che abbiamo detto essere la stessa unità della Causa e della Mente, l'Identità, l'Idea, reca ella con sè, colla sua determinazione, tutto il suo essere? L' Idea è essa tutto l'Assoluto, o piuttosto come la faccia esteriore, un esterno rapporto di quello, dal cui abisso rifulge questa luce ideale, questa virtù onde si regge e illumina l'universo? Grave e difficile quistione da trattare in filosofia, e che noi toccheremo più là a proposito di uno de'principali errori dell' Hegel: però l' abbiamo voluta quì mettere innanzi, perchè altri non s' inganni e non pigli scandalo delle nostre parole, quando diciamo che il limite è termine necessario dell' Atto, ed altre simili espressioni.

§. II.

Del Processo cosmico, onde nasce e in che consiste. Dello spazio e del tempo.

S'è veduto che il limite non è negazione di nulla; non di sè, chè sarebbe e non sarebbe nello stesso tempo, nè dell'Atto, il quale essendo, come s'è dimostrato, l'unità della Causa e della Mente, è assoluto, e però non può patire limite di sorta. Invece il limite essendo termine dell'Atto, è intrinsecamente distinto da quello, e in questa intrinseca distinzione dimora quel difetto, che l' ha fatto considerare come una negazione di essere. Se non che, riflettendo che l'Atto che lo distingue lo con-

più che secondo la sua dottrina il primo ciclo creativo riuscendo alla potenza, e il secondo cominciando con tal potenza e terminando coll'atto (ib. p. 337), le successive determinazioni della potenza muovono anch'esse *ab intrinseco*, quantunque si compiano nel loro rapporto coll'Idea, secondo la teoria che sporremo più avanti.

giunge nello stesso tempo a sè, facilmente s'intende, che se da una parte nasce l'intervallo tra la Causa e l'effetto, nasce pure dall'altra la congiunzione tra l'intelligibile e l'Idea. E considerando ancora che il limite, come tale, è indeterminato, e che la sua determinazione si riduce a un peculiar rapporto con l'Idea, nel qual rapporto consiste tutto il valore del limite, tanto che mutando il rapporto, muta parimente la sua natura, e' si può bene venire alla seguente conclusione. Che il limite può essere inteso in relazione alle due sovrane efficienze dell'Atto, la Causa e la Mente: sotto il primo rapporto esso è *altro*, *diverso*, *distinto*, fuori, insomma, dell'Assoluto, e quindi negativo, indeterminato, potenziale; sotto il secondo è intelligibile e congiunto coll'Idea, positivo, determinato e attuale. Or, che cosa è quel rapporto di esteriorità, quell'intervallo da termine a Principio? È, come s'è veduto, la sua stessa distinzione dall'Atto o dalla Causa; distinzione che, secondo la bella teorica del Fornari, fa lo spazio. Ora lo spazio, che Tommaso Rossi chiamò *estraposizione* della materia, io penso che si potrebbe chiamarlo e intenderlo così in un senso più generale, e credo se ne chiarirebbe anche meglio la misteriosa natura.

Io domando, che cosa è egli questo intervallo del termine al Principio, che chiamasi spazio? È forse simile a quello che intercede tra i limiti di due cose? Ma questo è una peculiar figura o misura d'intervallo che richiede due termini finiti, corre fra due confini, e che certamente va compreso in quel massimo intervallo, ma da non confondere con esso, siccome quello che intercede fra un termine finito e l'infinito. Che cosa è dunque quel massimo intervallo, quell'intervallo, per così dire, unilaterale? La sua origine è certamente in quell'Atto che fa il termine e lo distingue da sè come Principio o Causa, ma esso sussiste nel termine ed è condizion del distinto.

Ora, il distinto sarebbe egli distinto, se in lui non si distinguesse la potenza dall'atto, s'egli fosse un atto puro? Non credo: perocchè l'atto puro è l'identità, la quale è l'unità di tutte le differenze, l'armonia di tutti i contradittorii, e per esser tale dee comprenderli tutti, nè comprenderli potrebbe, se essa non comprendesse tutta sè stessa, se non fosse, come s'è dimostra-

to, identità di Causa e di mente. Or che cosa è l' infinito, se non assoluta continenza? Ed una continenza non assoluta, che non contiene tutto, che altro significa, se non un incompiuto atto di contenere, vale a dire, un atto ancora mescolato di potenza, e quindi un atto che non si compenetra tutto colla potenza, un atto, insomma, distinto dalla sua potenza? Egli è, dunque, in questa interior distinzione del termine, in questa per così dire interna estraposizione della potenza e dell' atto, che bisogna trovar la ragione di quel massimo intervallo, e della sua unilateralità, non che di quella esterna estraposizione del mondo sensibile, di cui parla il Rossi. Si consideri quest' ultima estraposizione: in che essa consiste? Benissimo risponde quel filosofo, nella massima impotenza d' inclusione, che è appunto l'impenetrabilità, la più lontana projezione della parabola creativa, l'estremo limite dell'esistenza. Non si è provato difatti, che l'Idea essendo assoluta compenetrazione è perciò assoluta sostanza? e non segue egli da ciò, che nella massima esclusione è minima sostanza, e piccolissima operazione, se la suprema operazione è l'assoluta compenetrazione, l'Idea? Dunque l'intervallo o lo spazio nasce dall'interiore distinzione o estraposizione di una sostanza, e va in ragion diretta di essa distinzione. Più dunque una sostanza è divisa in sè stessa e più grande è l'intervallo che la divide dal Principio, nè divisa sarebbe da questo, come non sarebbero divise tra loro, senza quella interna divisione. Così, come fu detto, l'interna estraposizione fa anche l' esterna, la quale è come un abbandono della potenza incapace di raccogliersi e di possedersi, una *fuga da sè*, come s' esprime il Rossi, un escludersi indefinito con un indefinito sminuzzamento e discioglimento di parti, se non l' arrestasse un primo moto di conversione verso il Principio. Or questo moto è levissimo principio di mentalità, e quindi di forma, di ordine, di chiarezza e di distinzione, è l'origine naturale del Cosmo, il tempo. Così il tempo, anzi che distruttivo ed acosmico, è virtù che vivifica, emenda e salda l' interna scissura delle cose, è conato dialettico, è ritorno al Principio, onde la potenza esplica quel germe fecondo e attuoso in cui si contiene l' universo. Questa corrente perenne di vita che va

dall'atomo alla nebulosa, dall'infusorio all'uomo, dalla gravitazione al pensiero, che è mai se non quella conversione della potenza dalle margini estreme del creato verso il centro, che è la Mente? E questa conversione come sarebbe possibile senza una successione di atti, senza il tempo? Ma si noti, che come l'estensione o la coesistenza, secondo il linguaggio leibniziano, è il fenomeno o non l'essenza dello spazio, così la successione non è che il fenomeno del tempo: onde a ragione il Fornari nell'*Armonia Universale* nota una petizion di principio nella celebro definizione del filosofo di Lipsia. Il tempo è ciò che fa la successione, ma non la successione stessa: ciò che fa la successione è la suddetta conversione della potenza o l'operazion sua, la quale è legamo della potenza con sè stessa, siccome lo spazio fu detto essere la stessa distinzione della potenza o dell' atto. La successione è il moto, il quale, come acutamente nota il Rossi, « è flusso e successione di parti in ordine al « tempo; endo le parti sieno le une dopo delle altre nel tem« po esistenti: di modo che ognuna delle parti del moto allora « ella è, quando l' altre sue compagne o sono già preterite, o « sono per essere in futuro: che o più non sono, o ad essere « non sono ancora pervenute [1] ». Così il moto si fa per annullamento e rinnovamento, ed è la stessa vicenda di morte e risurrezione in cui si travagliano tutte le cose; ma esso non importa quello onde dal passato si passa al futuro, dalla morte alla vita, dal non-essere all'essere, senza di cui niente passerebbe, nè moverebbesi, nè opererebbe. Il tempo è *moto misurato:* or che è mai questa misura, e come si trova nel tempo? Risponderemo nel seguente paragrafo. Ma ora non ci lasciamo sfuggire questa conseguenza del già detto: che il processo delle forze nell'ordine naturale, come nasce dall' interior distruzione della sostanza creata, così procede ravvicinando il distinto, cioè compenetrandosi, e dee compiersi col maggior atto di compenetrazione. Quindi il lato vero del processo egheliano, che è una integrazione successiva e continua.

[1] Dell' Animo Umano, p. 52.

§. III.

Della misura del moto e del pensiero.

Che cosa dunque è quella suddetta misura del moto? Non si risponda che è il tempo, perchè il tempo è il moto nella misura, e non la misura stessa: dicasi piuttosto che detta misura sia la condizione ond'è possibile la successione delle parti, onde il passato si congiunge al futuro, e non è nè l'uno e nè l'altro, vale a dire, il presente o l'atto. Ora, conciossiachè il pensiero sia essenzial presenzialità, l'atto stesso onde la forza è presente a sè, perciò esso è il moto più compiuto dell'universo, che lega in sè il passato e l'avvenire di tutte le cose, di tutti i moti, e compimento esso stesso dell'universal moto. E come non sarebbe possibile ai moti inferiori dell'universo questo lor compimento nel pensiero senza quel suddetto moto spóntaneo di conversione della potenza al suo atto compiuto, che è la mentalità, così non sarebbe possibile questa conversione, senza quel mezzo o misura o momento che si voglia dire, onde la detta potenza passa all'atto, più vicino, e questo a un altro più ampio, e così mano mano, insino al massimo atto, al massimo moto, alla massima operazione, che è l'unità di tutti i moti, l'atto di tutte le potenze, la luce di tutte le cose, il Pensiero. Il pensiero, dunque, è il vero *momento* dell'universo, la misura di tutti i moti, il tempo di tutti i tempi: onde il lato vero della teorica kantiana del tempo, la quale, come tutte le altre teorie e tutta la dottrina di quel filosofo, è priva di fondamento e di compimento, e dee cedere, come cede facilmente a qualunque attacco dagli scettici. Imperocchè, se nel pensiero son tutte le cose presenti, forza è che esse sieno già presenti in sè stesse; vale a dire, che quel momento di tutti i moti suppone altri momenti, onde ha dovuto passar la potenza per giungere ad attuarsi in lui; suppone la serie degli atti parziali che quella ha dovuto compiere insino a lui che è atto totale: insomma, esso non è principio, ma risultato e compimento dell'universal moto. Il moto che comincia col più de-

bole atto della potenza, termina in lui facendosi grandissimo ed efficacissimo, ed egli è moto grande ed efficace poichè è termine di tutti i moti: più indietro sarebbe tanto men grande ed efficace, per quanto più si discosterebbe dal detto termine. Dunque esso stesso, quantunque momento, come dicevamo, di tutte le cose create, suppone quel momento, onde quelle fannosi presenti a lui, ed egli a sè stesso: imperocchè non sarebbe egli presente a sè, vale a dire, non sarebbe pensiero, senza l'universalità delle cose di cui è pensiero [1]. Or, non è forse il pensiero l'universale in atto, o l'atto stesso di universaleggiare? e *pensare* una cosa non è lo stesso che universaleggiarla? Se non che, le cose son presenti nel pensiero non per il pensiero, altrimenti esso sarebbe prima di essere; se è vero, come s'è accennato e dimostreremo meglio appresso, che il pensiero è compimento e non principio della natura. Il pensiero non è assoluta compenetrazione di potenza e di atto, non è identità; ma in esso la potenza raggiunge il suo maggior grado d' interiorità, che è il possesso di sè stessa, il qual possesso di sè non giunge mai a un atto compiuto, non giunge a vincere e domare tutta la sua potenza; se vi giungesse, varcherebbe d' un salto il fatal confine che lo distingue dal suo principio, ed annegherebbe in quello, come stilla di rugiada in grembo all'Oceano. Però ricordo d'aver detto, che più si distingue il pensiero e più si attua, e più stringe il suo rapporto coll'Idea; come dunque può la stessa distinzione esser quel limite fatale che si oppone e resiste alla compiuta immedesimazione ideale, essendo nello stesso tempo cagion di perfezione e d'imperfezione al pensiero? Rispondo, che questa contradizione è la stessa essenza del pensiero; dunque una ragione di più per salire a un principio superiore, dove la contradizione si risolva. Difatti, il pensiero mentre determinandosi acquista perfezione, divenendo più lucido e più distinto, si nega nello stesso tempo come pensiero

[1] Ed ecco il lato vero della dottrina di Fichte, secondo la quale l' Io in forza della sua stessa posizione (come Io) pone il non-io. In altri termini, il pensiero, come pensiero, importa l'universalità delle cose di cui è pensiero; diversamente non sarebbe che pensiero di nulla.

generale, rinunzia per così dire alla sua pensabilità, al pensiero come pensiero, al pensiero del tutto, per divenir pensiero di una parte: laonde in lui la perfezione è imperfezione e l'imperfezione è perfezione, o l'una sta congiunta coll'altra in un atto solo. Il pensiero universale, il pensiero come pensiero, è la più sublime operazione, l'atto più compito, il momento, come dicemmo, dell'universo, paragonandolo a tutti gli altri gradi della forza; ma esso, come tale, è potenza a riguardo di quell'atto, in cui l'universale e il particolare, l'infinito e il finito, l'uno e il più, fanno una sola o medesima cosa. Or questo atto sovrano, in cui risolvesi e compone la suddetta contradizione del pensiero, non può farsi nel pensiero stesso, nel quale l'universalità contradice la finitezza e la perfezione, la finitezza contradice l'universalità[1]: dunque dee essere fuori del pensiero in un soggetto che sia l'uno e l'altro in forza dello stesso atto; un soggetto in cui il vero è fatto e il fatto è vero, il pensare creare, l'essere atto, e questo soggetto è l'Identità assoluta, l'Unità di tutti i rapporti, la Totalità. Ed ecco il vero *Momento*, da cui tutto muove, per cui tutto si muove, e in cui tutto si raccoglie, il Τὸ 'Εξαίφνης di Platone, *che siede tra il moto e la quiete, e non è in nessun tempo, ma in lui e da lui ciò che si muove passa allo stare e ciò che sta al muoversi*[2].

§. IV.

Del Processo ideale.

Se la potenza non si lega altrimenti col pensiero, se non giunge insino a quell'ultimo grado del suo sviluppo cosmico, che per il mezzo vivo ed operoso dell'Idea o del Momento suddetto, forza è che il pensiero non si ricongiunga altrimenti con tutto l'ordine di quello sviluppo, che per lo stesso mezzo del-

[1] E questo è l'errore fondamentale della dottrina di Fichte, siccome il merito della dottrina di Schelling è d'aver posto quell'Atto fuori dell'Io come identità superiore del pensiero e della natura, quantunque avesse non meno del suo maestro viziato il concetto dell'identità.

[2] Parm. 156. E.

l'Idea [1]. Ed è appunto questa congiunzione originaria e immediata del pensiero coll'Idea dell'universo che io chiamo *intuito;* nel quale esso pensiero è risultato e non fattore di sè, termine e non principio, e però indeterminato e indistinto. Imperocchè la determinazione sua importa la conversion del pensabile in pensato, la compenetrazione del pensabile col pensiero, vale a dire, il pensiero del pensiero, l' universo trasformato in pensiero. Or questa trasformazione egli la dee fare e non la reca fatta con sè; diversamente, la sua vita comincerebbe colla scienza. Ma il pensiero prima di tutto è semplice rapporto col pensabile o coll' Idea che fa la pensabilità delle cose; il che non è la scienza, la quale non è l'immediato pensiero dell'Idea, ma l'Idea pensata, il pensabile adunato nell'unità del pensiero, che è un atto novello del pensiero, e non dell' Idea, che in sè è scienza assoluta. Il pensiero in sè, anzi che scienza, è negazione, come dicemmo, d' ogni determinazione; che se invece fosse determinato come pensiero, se fosse pensabile e pensato, universale e particolare nel semplice atto di pensare, non sarebbe più distinto dall' Idea, ma la stessa identità assoluta, la stessa Idea. Ma noi sentiamo in noi stessi che il pensiero più si determina e più si allontana da quell'indistinto pensare, da quella specie d'universalità onde comincia la sua vita, per rifarsi poi e ricomporsi, giacchè il suo termine non può essere che l'universale, in un altro universale, diverso dal primo, che è indistinto e potenziale, diverso da quel sostanziale dell'Idea (l'Identità assoluta), e che consiste nell'armonia di tutti i rapporti, nell' unità di tutti gli atti successivi del pensiero, nel pensiero compenetrato con tutti i suoi atti e conscio della sua universalità. Questa seconda compenetrazione e universalità del pensiero, questo pieno possesso di sè, questo legame di tutti i suoi atti, questo momento di tutti i momenti successivi della vita mentale, è la Scienza. Così quel moto di conversio-

[1] Da quel che segue ciascuno vedrà come hassi ad intendere questo *mezzo ideale*, e come non abbia punto che fare con quelle specie intelligibili o semintelligibili frapposte tra lo spirito e le cose esteriori da certe filosofie che hanno fatto il loro tempo.

ne che s' inizia col primo o più debole atto della potenza, agognando continuamente verso il suo principio, finalmente lo raggiunge in sè stesso, e piglia in quel punto la sua più alta e più vigorosa forma, che è il pensiero. Il quale poi ricorrendo lo stesso circolo, cioè rifacendo come pensiero quella via che avea fatta ciecamente come semplice moto, raduna tutti i punti o tutti i momenti di quello nell' unità di sè stesso, e fa la Scienza. Così la scienza è una novella fattura del vero, e come tale, criterio certo di verità, secondo la sentenza del Vico. Dall'intuito, che è scienza iniziale, alla scienza compiuta corre una serie di atti cogitativi, onde l'una diviene a mano a mano l'altra e divenendo si fa. E come sotto quest'azione del pensiero riflessivo rivelasi continuamente e compiesi con esso la notizia delle cose, così bene può dirsi coll'Hegel, che le cose possono esser considerate, *a questo riguardo, come il prodotto del mio spirito, in quanto soggetto pensante, in quanto io nel suo stato di universalità semplice e riflessa, non che di libertà*[1]. Il Fichte aveva già fabbricato così il mondo e Dio, confondendo il processo ideale col riflessivo, o sopprimendo quello per questo. Il processo riflessivo, siccome quello che disviluppa dal pensiero originale l'idea dell'universo, di cui esso pensiero è atto finale e completivo, può parere ed è paruto all'Hegel lo stesso processo ideale o ontologico, che si chiami: di che ciascun vede dalle cose dette quale e quanta sia la confusione e il danno della metafisica. Ma noi dobbiamo fornire la serie delle nostre idee, e però lasciando stare il falso, noteremo solamente ciò che v' ha di vero in quella dottrina del processo ontologico, come abbiamo fatto con quella dell' identità e del processo cosmico.

Che *la vera natura delle cose*, come dice l' Hegel, *si discopri sotto l'azione della riflessione* è tanto vero, quanto è falso che il pensiero riflesso sia le stesse verità discoperte. Tanto importerebbe, come abbiamo provato, che il pensiero non sia termine del processo cosmico, ma principio; vale a dire, causa e condizione di quello, atto puro, Idea. Laonde non sarebbe egli

[1] Logique, trad. par Vera, Vol. I, p. 253.

che procede, ma da lui procederebbe il distinto, e però nè spontaneo e nè riflesso, nè potenza e nè pensiero, ma quello a cui riguardo la potenza è potenza, cioè distinta da lui, e divien pensiero, cioè congiunta con lui. Ora tra questi due termini corre il processo egheliano, e però esso è processo cosmico e non ontologico, e la filosofia che lo rifà e discopre nel pensiero è processo riflessivo e non ideale. Ma che cosa è questo processo ideale? L'Idea può ella procedere, così come l'intelligibile? — Il processo intelligibile o cosmico non sarebbe possibile senza il processo ideale, di cui Platone dimostrò la necessità nel Sofista contro gli Eleatici, e ne spiegò la tela nel Parmenide; e prima di lui l'aveva già tentato Pitagora sotto forma di numeri. Ma bisognava ancora dimostrare in una forma più viva e più larga e con un accordo più intimo che non è la *mimesi* pitagorica o la *metessi* platonica, il vincolo de' due processi suddetti, e questo tentò l'Hegel, e principal suo merito è l'averlo tentato. Ma egli non vide che il processo cosmico, e confondendolo coll'ideale, fu indotto a unificare quella dualità, senza cui abbiamo dimostrato non esser possibile nè l'uno nè l'altro processo. Certamente l'un processo si trova nell'altro; quindi due maniere di confonderli e due false dottrine filosofiche, l'acosmismo e il naturalismo; onde il pensiero da unità finale del processo cosmico si fa principio e condizion di quello, e tutto divien lui ed egli tutto, forza o virtù formatrice, natura naturata e naturante, principio e termine, legge e fatto, logica e natura, pensato e pensante, soggetto e oggetto, mondo e Dio.

A tanto riusciva il tentativo egheliano, alla maggior confusione che sia uscita da umano cervello. Se non che, ripeto, in fondo a tanta confusione c'è una verità che non bisogna lasciarvi sommersa, e che testè abbiamo detto esser merito di Hegel d'avere introdotto nella scienza, o colpa d'averla guastata, dico l'unità de' suddetti due processi, anzi di tutti e tre i processi, il cosmico, il riflessivo e l'ideale, onde si chiude nella storia della filosofia il lungo periodo de'divorzi, e ritorna l'antica amicizia di quelle cose, che Dio aveva congiunte, e l'uomo separate, l'amicizia della teologia e della filosofia, del

sovrarazionale e del razionale, dell'intelletto e del senso, dello spirito e della materia, dell' ideale e del reale, infine di tutto con tutto. Imperocchè l'unità è armonia e non confusione; nell'armonia consiste la vita, nella confusione la morte, e morte sarebbe il frutto della confusione egheliana, se dai libri e dalle Università dove fiorì ed oggi invecchia, penetrasse nella vita reale, nella religiosa, nella civile e in ogni umana convivenza. Ma non affrettiamo.

L'unità de'tre processi suddetti si rinterza nel mondo, nella scienza e nell' Idea: la scienza lega il primo all' ultima, ed è legata essa stessa con entrambi dai suoi due capi, l' intuito e la ragione, il cui atto più eccelso e più compito è la scienza stessa: nel mezzo corre il pensiero riflessivo onde la scienza procede dal suo atto iniziale al finale. Così il lavorio del pensiero riflesso riesce ad una equazione fra i due processi, e tale appunto è la scienza umana, un' equazione, un riscontro ed un' approssimazione del cosmo al Logo, siccome il pensiero che fa la scienza, è la più adequata similitudine dell'Idea e l'atto più conforme alla *Causa*. Il pensiero puro, onde muove la scienza, è anch' esso, come vedremo, naturalmente congiunto, ma senza coscienza, col reale, siccome quello ch' è termine d' un processo anteriore, onde il reale divien mentale, compenetrando a mano a mano sè stesso e determinando la sua potenzialità. Laonde dal più debole e più scarso atto di compenetrazione al più compiuto, corre una serie di atti l'uno più comprensivo e però più mentale dell' altro, insino a quello che comprende tutti, ch'è la Scienza. Così la scienza ha due parti, l' una fondamento dell'altra, l'una naturale, l'altra acquisita, l'una spontanea, l'altra libera, e la sua verità consiste nell'accordo dell'una e dell' altra, come la sua perfezione nell'accordo totale, che è insieme suo compimento e condizione. Or, qual'è questa parte naturale e spontanea della scienza, e per quali modi e con quali leggi quell' altra che abbiamo chiamata acquisita e libera si accorda con lei? Ciascuno vede che a far degna risposta a siffatte domande converrebbe metter su tutta una metafisica, la quale anche a tenerla bella e apparecchiata, ci tirerebbe assai lontano dalla nostra via. Stringiamoci dunque al

presente argomento, che è del processo ideale, che dicemmo congiungersi al cosmico per mezzo della scienza. Qual' è dunque quella parte spontanea della scienza che legasi in lei colla riflessa? La riflessione è quel processo mentale onde il pensiero va dalla sintesi iniziale alla finale: dunque la sintesi iniziale è il fondamento naturale e il principio della finale, e questa atto e compimento di quella. Ma questo compimento è scienza; dunque quel principio è scienza iniziale. Or, qui sta il nodo della quistione. L' inizio non è scienza, perchè scienza è atto compiuto: che significa dunque una scienza iniziale? tanto sarebbe a dire una perfezione iniziale, cioè, il contrario della perfezione, la quale così principierebbe negandosi e si compirebbe negando la sua negazione: così si fa la scienza secondo Hegel. Ora, questo procedere non è possibile che nella scienza umana, la quale non è la Scienza, altrimenti non procederebbe dall' inizio al compimento; e se procedendo dall' uno all' altro termine si fa e si compie, vuol dir che que'due termini si toccano in un punto, che non è nè il principio, che altrimenti non principierebbe, nè il fine, che non finirebbe, se l'uno o l'altro fossero unità di principio e fine. Un principio non è distinto dal fine, se non perchè è privo d'intrinseca mediazione, e quando questa mediazione o congiunzione di sè con sè è immediata, allora non si ha distinzione di principio e fine, ma unità perfetta, dove non ha luogo processo nè passaggio di sorta. Dunque il punto in cui si toccano que'due estremi della scienza umana, il termine medio in cui si congiungono, è la scienza in sè, la scienza divina, nella quale s'inizia e si compie la potenza mentale. Così la Scienza divina è in sè e nello stesso tempo risponde a tutt' i momenti del processo mentale, cioè procede con esso. L' immobilità che dicono delle Idee non si dee intendere nel senso volgare della parola: imperocchè come in esse non ha luogo il moto, così neanche l' immobilità, che è assenza di moto in ciò ch' è di moto capace. L' immobilità dell' Idea è perfezione e non difetto, e consiste a rispetto della nostra mente nell'assoluta identità di sua natura; siccome il moto dicemmo nascere dal difetto d'identità o da ciò ch'è posto fuori dell' identico, cioè dal distinto. Potrebbe la nostra

mento intendere senza distinguersi dall' oggetto inteso? O potrebbe ella distinguersi nell'atto di conoscere, se non fosse distinta nell'atto di essere? Dunque nella cognizione dell'Idea lo stesso atto conoscitivo sarebbe impossibile senza quell' atto dell' Idea stessa che distingue il soggetto e l'oggetto della conoscenza. E questo volle dir Platone con quelle parole, ***che il conoscere s' egli importa un fare qualche cosa, forza è che il conosciuto patisca; e così ragionando si dirà che la sostanza conosciuta dalla cognizione, per quanto è conosciuta, per tanto si moverà a cagion del patire, il che non ha luogo in ciò ch'è immobile*** [1]. Ora torniamo alla scienza. Come il nostro pensiero fa la scienza? sapendola: e come la sa? percorrendola dal principio al termine, onde il pensiero diviene scienza nella Scienza, e la Scienza pensiero nel pensiero; diversamente il pensiero che è scienza iniziale, non sarebbe pensiero e non diverrebbe scienza. Or, come procedendo la Scienza col pensiero non si sgomina e disloga? Rimanendo tutta nei singoli momenti del processo, tutta in ogni sua parte; che vuol dire, immobile nel moto, continua nel discreto, immanente nel successivo, identica nel differente. E come abbiamo chiamato questa relazione e connessione del moto, del discreto, del successivo, del differente? — Non *divenire*, non *necessità cieca*, non *apparenza* e *illusione*, ma virtù chiara ed efficace, *Momento*, *Atto*, *Idea*, non astratta e morta, ma operosa, e però sempre presente all'opera [2]. Ed ecco in che consiste e come s'intende il processo ideale: esso non è come un andare dell' Idea da un principio a un termine, nè un'allucinazione della nostra mente, simile a quella di chi ha il capogiro, che vede muovere intorno a sè tutte le cose, ma è ciò che fa andare la nostra mente dal principio al termine, è operazione effettiva che inizia in questa quel moto e ne rende possibile il seguimento, e l'accompagna e l'è presente in tutt'i momenti, e però realmente procede con quello, essendo

[1] Soph: 248, E.

[2] Perciò Platone chiamò anche παρουσία la comunione dell'Idea co'sensibili; ma *presenza* non inerte e indifferente, al modo de'Megarici, ma viva ed operosa, quasi παρόντα ποιεῖν.

sempre una e indivisibile. Togli quel processo e avrai tolto con esso il processo mentale[1]: e come, difatti, potrebbe la mente andare da un termine a un altro, se i termini realmente non fossero? vale a dire, se la loro distinzione non fosse reale? Imperocchè una distinzione apparente significherebbe da parte dell'Idea una operazione apparente, e negato l'atto negherebbesi a riguardo nostro anche l'Idea. Così quantunque unica sia nel sole quell'azione onde la terra si gira in sè stessa e intorno ad esso, pure dividesi in una moltiplicità di momenti quanti sono necessarii perchè questa compia quei giri; nè perciò la divisione è apparente, ma reale, come son reali que' giri, diversamente quell' azione non sarebbe più quello che è, e il sole non sarebbe più sole. Adunque se l' Idea opera realmente, anzi se tutta la sua realtà, *come Idea*, si riduce all'atto di unificare il moltiplice, d'identificare il differente; sèguita che quell' atto debba procedere col suo termine, e questo appunto è il processo ideale. Laonde quello che procede nell'Idea è l'atto suo, non come atto di essere o generazione intrinseca, ma come atto-principio, come unità attuale del moltiplice, totalità di tutt'i momenti che questo percorre dal principio al termine, dall' indeterminato alla determinazione, dalla potenza al pensiero.

Adunque il processo ideale essendo quell'operazione unica, indivisibile e continua che fa essere e procedere il Cosmo dalla potenza al pensiero, sèguita che il processo riflessivo che muove da quest'ultimo, siccome da quel punto ove i due suddetti processi si toccano e formano un principio di unità, un primo rudimento dell'idea dell'universo, che abbiamo chiamata scienza iniziale o intuito, sviluppando in sè questa idea, cioè scienziandola, riproduce l'ordine e l' armonia di que'due processi, cioè la verità loro, senza confondersi nè coll'uno nè coll'altro. Imperocchè, come abbiamo dimostrato, la verità del processo riflessivo consiste nella distinzion sua dai due processi ai quali

[1] *Di nessuna cosa*, dice Platone, *che non ha moto* (e qui per moto intendi la suddetta efficienza dell' Idea) *può niuno avere intelletto comechesia* (ib. 249 B.)

si lega come *mente* e come *potenza mentale;* e però essa distinzione importa un doppio nesso. Chi serbando il nesso mentale, il nesso del pensiero coll' Idea, taglia il sensibile, cioè quello del pensiero colla potenza, [1] riduce la scienza a un lavorio astratto ed *a priori*, ad un vuoto idealismo, al modo dei Cartesiani: chi, per contrario taglia quel primo nesso, e non ammette che il sensibile, rende addirittura impossibile la scienza, che non può costare di sole sensazioni, ed annulla, infine, lo stesso pensiero. Chi poi confonde, come fa Hegel, questi nessi e la stessa distinzione del pensiero, facendo del processo riflessivo una sola cosa col processo ontologico e cosmologico, colui fa il maggior danno della scienza, guasta tutti e tre i processi, e invece di giustificare il passaggio dall' uno all' altro, lo rende assurdo, non essendo in quell' ipotesi più luogo nè a passare nè a procedere, come dimostreremo.

Ma qui dobbiamo un tratto fermarci a dimostrare più largamente, che non ci è venuto fatto sinora, come alla verità della scienza non basta la connession del processo riflessivo coll'ideale, ma bisogna che quello si leghi pure al cosmico direttamente nella continuità della vita universale, il che faremo nel seguente paragrafo.

§. V.

Unità del processo cosmico e del riflessivo fondata nella continuità della vita universale.

Io penso che la verità sarebbe un nome vano e la scienza un misero giuoco, se il pensiero, da cui muove il processo riflessivo, non fosse legato al mondo sensibile in guisa, che per

[1] Per potenza qui non s' intende la potenza cogitativa o l' intuito, che è pure pensiero o il primo pensiero, non quella che lega il pensiero coll' intelligibile o col *Cosmo*, ma, per dirla platonicamente, coll'*ile*, vale a dire, con quello che riceve e non produce la forma del cosmo, con quello in cui si distingue e moltiplica l' azion dell' Idea, onde nasce la varia intelligibilità delle cose e le cose stesse.

esso, come per un nodo vitale, l' uno si continui nell' altro e vivano insieme una vita comune. Se il pensiero non fosse che un' operazione di una sostanza separata da tutte le altre cose dell' universo, lasciando stare che una siffatta separazione annullerebbe il pensiero stesso, non si saprebbe più per qual via e con qual ragione affermare o negare la corrispondenza de' pensieri e delle cose, del mondo intelligibile e reale, o bisognerebbe ricorrere a tutte quelle ipotesi immaginate insino a Kant per ispiegarla. L'ordine delle cose e quello de'pensieri hanno ad essere come due parti d'un solo e medesimo tutto; imperocchè il pensabile, che è quella tendenza o quel conato perenne delle cose a divenir pensiero [1], non potrebbe essere obbietto di questo, cioè pensato, se non ne fosse il fondamento. Che cosa sarebbero nell' universo le varie sue parti senza il pensiero in cui s'intendono? Impossibile a dire, non che a pensare, ma certo come un fatto incompiuto, un edificio senza tetto, una vegetazione arrestata, una cosa tronca e insignificante. E che sarebbe il pensiero senza quello? Un'unità senza numero, una generalità vuota, pensiero di nulla. Ancora, tutte le parti dell'universo a che tendono, in che si accordano? A raggiungere il loro essere compiuto: e questo essere compiuto dove lo trovano? Nel Tutto. Ma il tutto è l'universale, l'inclusion del vario nell'uno, del numero nell'unità, e tale è il pensiero: dunque al pensiero s'indirizzano e nel pensiero trovano il loro compimento, il maggior essere e il massimo valor loro. L' universo nella sua totalità è una grande e compiuta operazione, e come tale ha principio e fine intrinseco, vale a dire, è pensiero di sè: ma prima di giungere a questo punto, dove il suo principio e il suo fine si toccano e si compenetrano, passa per varie prove di compenetrazione, l'una meno imperfetta dell'altra. Lo spirito ch'è la mag-

[1] Diverso è il pensabile, come qui s'intende, da quello che va inteso come la possibilità de'pensieri, la quale o è infinita, ed è l'Idea, cioè atto compito e perfetto, o è finita, ed è la capacità mentale, che noi chiamiamo pensiero iniziale, o finalmente non è che vuota astrazione formata dal pensiero. Dunque il pensabile propriamente non può essere che il conato della potenza cosmica in tutte le sue successive gradazioni insino al pensiero.

giore di queste prove, ha due funzioni l' una più squisita, più intima, più significativa dell' altra: imperocchè, s' egli raccoglie semplicemente nell'unità di sè stesso i moltiplici e diversi conati onde la potenza si diffonde nello spazio; s' egli è semplice termine dove fanno capo e si concentrano gli atti moltiplici delle forze cosmiche, s'egli, insomma, come dicono gli scolastici, è termine *ad quem*, termine passivo di quegli atti, allora è *sentimento;* mentre è *pensiero* solo quando inizia il processo riflessivo, ed ha coscienza di sè come principio, unità e legge di tutte le forze dell' universo, termine *a quo* della vita universale. Il sentimento, considerato come tale, come sentimento fondamentale, da una parte è l' atto di un organismo più squisito, e da un' altra lo raccoglie e lo contiene: e come nell'organismo la vita si raccoglie, e nella vita il moto, e nel moto quella che il Rossi chiamava *fuga* della potenza da sè stessa, così può dirsi che nel sentimento la potenza si raccolga tutta, e che sia come la vita universale raccolta in un punto. Ma sentimento, organismo, vita, moto non sono solamente conati della potenza, ma anche successive determinazioni di lei, e come tali, più o meno intelligibili. Difatti il conato non è possibile senza la misura; or che cosa è questa misura, se non un più o manco di compenetrazione intrinseca, un' unità più o meno comprensiva, più o meno vittoriosa del moltiplice; e per conseguenza più o meno intendevole? Così l'estensione è la più scarsa virtù penetrativa, e quindi senza misura di sorte, la più scempia, la più vuota unità; anzi più che unità ripetizion dell'uno, l' *unum per accidens* del Leibnitz, e però la men chiara cosa del mondo; mentre l'organismo è unità sempre più piena e più vigorosa, secondo che più si organizza e si raccoglie in sè stesso, insino al più ricco, al più semplice e più raccolto organismo che sia al mondo, lo spirito. E crescendo coll' organismo la virtù unitiva cresce parimente l' intelligibilità sua, insino a che non giunga alla pienezza intelligibile, che è il pensiero. [1]

[1] Questa dottrina potrebbe dare un significato novello e per avventura assai profondo a quella sentenza di Platone nel Fedone (80, E.): che l'anima quando

Il pensiero stesso in quanto termine del suddetto processo cosmico è pensiero naturale, spontaneo, abituale, *intuito*, come dicemmo; e determinandosi come pensiero, inizia la vita riflessiva e il processo razionale: la qual determinazione non avendo ragion sufficiente nel precedente stato abituale, perocchè la spontaneità non si decide all'atto come spontaneità, ma come atto; quindi la necessità d' un determinante estrinseco, il quale, in quanto estrinseco, non può essere che sensibile, e non altrimenti efficace (naturalmente) a riguardo del pensiero, che per via del sentimento. Il quale in quanto divien sentimento parziale, è sensazione, siccome il sentito è organismo, vita, moto, specificati e localizzati fuori del sentimento. Nè questo accordo di determinazioni, questa consonanza del sentito e della sensazione ha nulla che fare colle ipotesi del Leibnitz e del Malebranche, siccome quella che non dee trapassar veruno abbisso, nè colmar lacune di sorta, secondo la nostra teorica. Il sentimento determinandosi, si nega continuamente come sentimento abituale, come continenza cieca, o s' afferma invece come continente delle varie e opposte sensazioni, cioè come pensiero. Così dal sentimento si sale al pensiero per il mezzo della sensazione. Il sentimento, che è pienezza e continenza della vita universale, divenuto pensiero, cioè continenza che contiene sè stessa, è la scienza (nel suo senso più stretto), il cui principio e il cui stromento è il pensiero riflessivo: il quale raccogliendo e legando tutte le determinazioni del sentimento, fa l' esperienza, e l' esperienza in quanto è tutta legata nel pensiero è la scienza propriamente detta. Il principio poi delle specificazioni del sentito o sensibile, onde abbiam veduto nascere la varietà delle sensazioni nel sentimento e i corrispondenti atti della spontaneità men-

vuol rettamente filosofare dee come fuggire il sensibile e stringersi in sè stessa (φεύγουσα αὐτὸ καὶ συνηθροισμένη αὐτὴ εἰς αὐτήν). Perchè, nota il Rosmini (Arist. esp. ed esam. p. 306), egli considera le idee così unite all'anima, che ne informino la natura. Ed io aggiungo, perchè l'anima più si stringe in sè e più si solleva nell'ordine degli esseri, e fassi tanto più capace d' intenderli e di penetrarne il mistero, per quanto più si compenetra con sè stessa.

tale, è il moto [1]. Col moto s'inizia la vita dell'universo, nasce la formosità della natura e si compie nel pensiero: ma il moto, come dicemmo, è la misura del tempo e con esso spunta il primo conato, che dall'estremo lembo del creato, dall'ultima riva del mar dell'essere, l'impenetrabilità, ripiega verso sè stesso e studia di annullare in sè medesimo la sua ingenita divisione [2]. Così il moto raduna quello che nello spazio è sciolto, e però esso è misura e regola delle cose: ma non è misura e regola in sè, perocchè in lui bisogna distinguere i termini e l'ordine loro. L'ordine e la misura del moto è la relazione o il nesso tra principio, mezzo e fine, senza di cui questi tre termini non potrebbero essere quel che s'addimandano: or che altro sarebbero essi, se non elementi sciolti, fugaci e scorrevoli verso il nulla? E dove si arrestano essi? Dove comincia il moto: e qual'è la forma più elementare del moto? Quella che il Rossi chiama di *estraposizione*, l'estensione, l'impenetrabilità, dalla quale comincia l'ordine e la vita del mondo. Laonde, come quella relazione estrinseca di principio, mezzo e fine vàssi più stringendo in sè stessa, il moto è più potente, più efficace, più perfetto; essendo che il moto perfettissimo, il moto assoluto sia quello che consiste tutto in sè e da sè, cioè l'identità assoluta. Dunque il moto non si muove altrimenti, che per questo moto assoluto, il quale, come dicemmo, in

[1] E questa in un certo senso è pure la dottrina di Aristotile: *ἐν γάρ τι ἕκαστον, καὶ τὸ δυνάμει καὶ τὸ ἐνεργείᾳ ἕν πως ἐστιν. ὥστε αἴτιον οὐδὲν ἄλλο πλὴν εἴ τι ὡς κινῆσαν ἐν δυνάμεως εἰς ἐνέργειαν.* Met. 8, 6.) Vedremo appresso la differenza.

[2] «Il moto, dice il Gioberti, è il conato della mimesi per simultaneare il tem- « po e semplificare (concentrare in un sol punto) lo spazio. Il che accadrebbe « se il moto fosse infinito » (Prot. II, 16.) Anzi, diciam noi, così non accadrebbe mai; perchè l'infinità ch'è perfezione nell'Idea, è difetto nelle cose, il cui moto si compie in ciò che v'ha di più finito, cioè di men vago e di meno oscuro nel mondo, che è il pensiero. Or, non è egli il pensiero quella simultaneità del tempo e semplificazion dello spazio? Non è, come vedemmo, l'essenza sua l'atto stesso di simultaneare il successivo e di unificare il simultaneo? Nel resto lo stesso filosofo dice più innanzi, che *il sensibile non è l'intelligente, perchè non contiene gli opposti simultaneamente; ma è l'intelligibile, poichè gli contiene successivamente* (ib. p. 41).

quanto contiene tutt'i singoli moti del creato, è Momento universale, via e passaggio dal passato all' avvenire, legame del principio o del termine, e però forma e misura o intelligibilità loro. Quindi la gerarchia e la gradazione degl' intelligibili secondo la progressiva intrinsecazione del moto, insino al pensiero che è l' intelligibile degl' intelligibili, cioè, intelligente. Così per il moto nell'universo si fa la conversione del fatto col vero, siccome l'atto creativo fa quella del vero col fatto: il fatto in quanto si converte col vero è il pensiero, che è moto compito; e in quanto è in via di conversione, è il pensabile o moto incompiuto. Il pensabile o intelligibile *in sè* essendo identico con sè stesso, è intelligenza, Mente, Idea; ma nel diverso, è principio di essere, è conato. Laonde a misura che questo conato o moto di conversione si va appressando al suo termine, che è il pensiero, la sua pensabilità fàssi più chiara, cioè il fatto si fa più vero, come abbiamo veduto. Che se questo più e meno che fa i diversi gradi della potenza, i quali si chiamano estensione, vita, organismo, sentimento, tu gli guardi nell'Idea, gli avrai così idealizzati o generalizzati, chiamandoli impenetrabilità, vegetalità, animalità ecc. che non sono fuor delle cose altro che la stessa ed unica Idea, cioè la loro possibilità infinita. Laonde chi togliesse da quella scala di gradazioni intelligibili quell'oscura recettività che sforzandosi per naturale istinto di completarsi e secondando così quella virtù da cui procede, variamente prende di lei secondo più si appressa al suo complemento; se togli quel conato che nasce dalla distinzione originaria, e tu avrai reso impossibile ed assurdo ogni processo ed ogni varietà intelligibile, e la filosofia della natura diverrà un' inconseguenza ed una fantasmagoria, salvo non si volesse confondere come fa Hegel l' Idea colla oscura recettività suddetta, rimediando così alla inconseguenza coll' assurdo. Dunque il fondamento de' varii generi di cose è ne' varii gradi, nella varia misura del conato, mentre l'unità loro, che è la loro intelligibilità, è l'Idea, nella quale essi consistono, e per la quale salgono al supremo genere loro, al pensiero. Nella varietà de' gradi e delle misure, nel processo insomma, è riposta l'essenza del conato, la sua fecondità, dirò la sua co-

stanza, senza cui non sarebbe la stessa mobilità sua. Imperocchè il perenne mutare importa il perenne durare di ciò che muta; diversamente niento muterebbe, ma tutto andrebbe in fascio senza successione nè continuità. Laonde neanche in ciò ch'è di sua natura mutevole manca quella costanza ch'Eraclito voleva bandita del tutto, e che Platone con irresistibile dialettica costringe i seguaci di Eraclito a confessare, se non vogliono rendere impossibile ed assurdo lo stesso mutar di ciò che muta [1]. Ora questa costanza del conato nel suo continuo mutare, questo moltiplicarsi nello spazio e nel tempo rimanendo sempre uno, sempre raccolto in quella data misura, è il *genus*, che come atto di moltiplicarsi è *generazione*, e i generati sono le *species*. Nelle quali il *genus* rinnovandosi sempro senza smarrirsi mai, fàssi più comprensivo e più attuoso e risulta infine in un genere superiore, che è una specie più squisita dal genere anteriore.

Sicchè facendosi dal genere più grezzo e più semplice, si ha una serie continua di generati che sono le specie, nella cui successione la potenza prendendo più larghe misure d'interiorità o di comprensione, si rifà genere, e quindi riforbendo e migliorando la nuova misura, genera novelle specie, che riescono a un novello genere, sintanto che non si colma quella misura d' interiorità, che la specie non sarà più passaggio al genere, non più mezzo, ma fine, non più per un altro, ma per sè, *persona*, e tale è l'uomo, nel quale l'individualità specifica e mediata si converte in individualità immediata, ove il genere non più peregrinante fuori di sè, si ritrova in sè stesso e si possiede, vale a dire, si conosce padrone di sè, e fine di tutte le altre cose. Invece, ogni altro genere anteriore, siccome quello che non include per anco sè stesso, è mestieri che determini sempre più la sua potenzialità, che rifaccia e rinnovi sè stesso, che si *rigeneri:* la continuità tra il genere vecchio e il rinnovato sono le specie, la cui propagazione nello spazio e nel tempo essendo indirizzata al genere più elevato, non si distingue e non varia altrimenti che sotto il rapporto di maggiore

[1] V. Theaet. 179 E. et seqq.

o minore prossimità a quello, vale a dire, che le sue variazioni non sono che specifiche; e così pure nel seno di ciascuna specie, le quali ripetono sè in sè stesse generandosi, onde si legano alla specie superiore per gradi di differenzialità più o meno sensibili, ma sempre specifici.

L'individualità vera non si trova che in quel grado e in quella misura della forza onde questa si comprende e si pone come tale in opposizione a tutte le altre cose, vale a dire nel pensiero. Col pensiero si compie la vita cosmica e comincia la vita mentale, il cui carattere è la libertà, come di quella è la sponneità: e come nella spontaneità il soggetto è la potenza, così abbiam veduto le sue forme non essere che specifiche, cioè solamente intelligibili, mentre nella vita mentale il soggetto essendo un atto compiuto in sè, l'intelligibile vi si fa intelligente, e come tale è distinto in sè. La qual distinzione de'soggetti mentali essendo essenziale al soggetto stesso, non si può fondare in un altro soggetto, così come abbiam veduto de'generi e delle specie inferiori, nelle quali non v'è altra distinzione che di gradi o misure diverse dell'unica potenza, la quale non può distinguersi nè opporsi a sè stessa, se prima non si trova e si comprende, se non diviene pensiero.

Ma quando è divenuta pensiero, allora il principio congiungendosi e intrinsecandosi col fine, ogni atto è principio di sè stesso e di tutti i suoi atti ulteriori, e perciò essenzialmente individuale; mentre in tutte le altre specie di cose, gl' individui che si chiamano non son nulla fuori della specie, non son che la specie stessa nel suo propagarsi e sollevarsi al genere superiore. Adunque il pensiero essendo in sè un atto sostanziale, cioè spirito, non può attribuirsi a verun' altra sostanza fuori di quell' atto che lo costituisce, e perciò è distinto da tutti gli altri spiriti, siccome quelli ch'essendo altrettanti atti sostanziali non si possono attribuir nè l'uno all'altro, nè tutti insieme a un'anima o intelletto universale, siccome atti o forme diverse di quello. Imperocchè un intelletto siffatto dovrebbe contenere tutti gl'intelletti particolari, e contenendoli sarebbe distinto da loro, quanto è distinto l'universale dal particolare; e se non se ne distingue, o è una cosa con loro, o è un'astra-

zione. Difatti, l'intelletto universale che è congiunto con tutti gl'intelletti particolari, da una parte li contiene, siccome intelletto di tutti gl'intelletti, e tale è l'Idea; da un'altra parte è contenuto in loro, e fa una sola cosa con loro, e tale è la scienza, che è l'Idea come posseduta dallo spirito. Dunque l' intelletto o l' anima universale non si può ammettere, che come unità finale degl' intelletti, e non iniziale, che sarebbe un assurdo o molto simile al panteismo o che vi condurrebbe immancabilmente [1]. Se non che, per cansare un assurdo non è mestieri rompere in un altro, qual' è quello di fare una compiuta separazione tra gli spiriti, negando così una verità non meno importante dell'immortalità dell'anima, dico l'unità originaria delle anime e il fondamento naturale del dovere di carità verso i prossimi non solo, ma di quell'amore più generale nel quale dobbiamo comprendere tutto l'universo. San Tomaso vide bene quest' altra non men grave conseguenza della sua dottrina, e si provò a cansarla ammettendo che tutte le anime sono della medesima specie, e che solo differiscono tra di loro per una certa attitudine o disposizione ad unirsi con un corpo determinato [2]. Ma finchè gli psicologi vorranno separare assolutamente l'anima dal mondo sensibile, storpiando in tal modo

[1] È noto quanto sia stata dibattuta questa quistione nelle scuole del Medio Evo, e quanta parte ci abbia preso S. Tomaso d' Aquino contro gli Averroisti (V. Ern. Renan, Averroès et l' Averroïsme, pag. 236 et segg. Paris, 1861: e Ch. Jourdain, La Philosophie de S. Thomas, Vol. 1, p. 271 segg. 297 et segg. Paris. 1858). Or quella dottrina quantunque per una parte non più sufficiente pel modo come oggi si pone questa quistione, per un'altra risponde mirabilmente alle nostre deduzioni. Difatti per salvare la sua teorica dell'individuazione da una grave conseguenza a riguardo dell' immortalità dell' anima umana, S. Tomaso pensa che la forma, ch'è il principio dell' individuazione, e che nelle cose sensibili è condizionata alla materia e alle sue leggi, riprende poi, come più si disviluppa dal connubio di quella, il dominio di sè stessa e trova in sè medesima il principio della sua individualità, e tale è l'intelletto. Nel qual caso, *quot sunt individua, tot sunt species.* (De Ente et Essentia, c. V. p. 18. Opp. Romae, 1570. V. pure Jourdain, op. cit. vol. 1, p. 273 et seqq.).

[2] C. G. II, c. LXXV: « Sicut animae humanae secundum suam speciem competit, quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab « illa numero solo, ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet; « et sic individuantur animae humanae ».

il concetto della natura e strozzandone la vita, non potranno mai uscir da quel doppio assurdo, che in fondo è lo stesso: conciosiachè tanto si neghi l'individualità dell'anima ammettendo con Averroe un solo intelletto universale, quanto negando la loro unità originaria. Certo che l' unità degl' intelletti nel vero non sarebbe senza l'unità del vero; essa dunque è obbiettiva e finale, come abbiamo detto: ma quell'unità sarebbe mai unità degl' intelletti, se la non fosse in certo modo anche in essi? Diversamente sarebbe un' unità straniera a loro, e però l'unificazione non potrebbe essere che una violenza. Che cosa poi sia secondo noi quest' unità è si può intenderlo dal già detto: essa non è l'intelletto stesso, il quale come atto sostanziale si distingue da ogni altro intelletto; non è unità intellettiva o attuale, ma comune impronta o sentimento d' una comune origine onde deriva quella comune inclinazione all'atto compiuto, ch'è il possesso del vero, verso cui ciecamente agognarono nel seno della potenza, prima di determinarsi come atti intellettivi. Ora, negar questa loro unità originaria, tagliar questa radice, questo cordone ombelicale, ond'essi discendono e s' attaccano alla lor madre comune, campandoli tra il cielo e la terra, non solo rende più oscura l' origine loro, quando non si abbia ricorso al comodo *Deus ex machina*, ma, come dicevamo, si ricade in quello stesso errore che si voleva combattere, dico il panteismo.

Imperocchè, se l'unità degl'intelletti nel vero non è che nel vero, o niente fuori del vero, il vero sarà tutta la sostanza degl' intelletti, ed essi tanti modi di quello. Che cosa è difatti l' intelletto, se non atto d' intendere, intuitivo o riflesso, secondo che quell'atto è primo o secondo? Or se l'unità d'intendere inerente a tutti gl' intelletti non fosse nient' altro, che l'unità del vero che intendono, seguirebbe che essi non avrebbero punto di sostanza fuori del vero, e però non potrebbero essere altro che modi di questo, pensieri del pensiero divino, secondo la dottrina spinoziana. Laonde l' unità del vero non può essa sola spiegar l' unità di tutti gl'intelletti in lei, salvo l'ipotesi d'una passività assoluta, che importa assoluta negazione dell'intendere e dell'intelligibile, vale a dire, di tutte le

altre sostanze, meno la divina, che sarebbe appunto quello spinozismo, a cui combattere Leibnitz s'appigliò al dinamismo, ed in cui per quella forma monadologica potrebbe cadere, come sospettò il Bourguet [1], e oomo diremo più largamente nel paragrafo settimo.

§. VI

Fondamento immediato e sovrarazionale d' ogni processo.

Fin quà abbiamo esposta brevemente la dottrina de'due processi e dimostrato il loro accordo intimo in quella grande operazione, che è l' universo, e la loro compenetraziono naturalo nella massima forza dell' universo, che è il pensiero; il quale poi riproducendo in sè quell'accordo rifà in certo modo quella operazione e forma come un altro universo, che è la scienza. E abbiamo pure veduto, che come la continuità del processo ideale è la stessa unità dell' Atto, così la continuità del processo cosmico è fondata nell' unità della potenza che si reca all'atto, cioè alla suddetta compenetrazione del suo essere colla sua idea, il pensiero. Però avvertimmo, che come questa compenetrazione della potenza nel pensiero non è compiuta nè possibile a compiersi, poichè l'identità, che sarebbo questo compimento, non si fa, ma è; così esso pensiero, in cui la potenza e l'idea si compenetrano, non giungendo mai a trasformare e fondere in sè nè l'una e nè l'altra, riman quinci e quindi, nella potenza o nell'Idea un limite, contro cui esso non cesserà mai di drizzare i suoi sforzi ostinati, ma che non rimuoverà nè trascenderà in eterno [2]. Quel limite è il termine dell' atto cono-

[1] V. Leibn. Opp. Dutens, II, P. 1 p. 327.

[2] Questo limite, mnbile senza dubbio, ma intrascendibile del subbiettn nella riflessione di sè snpra sè stesso ha dato testè luogn ad acute nsservazioni di quell'infaticabile intelletto del Mamiani a propnsito della filnsnfia tedesca. Tra le altre considerazinni c'è questa « gravissima che quando l' anima nostra scor-« gesse nella coscienza tutto l'essere pruprin, ella sarebbesi raddoppiata ed esi-« sterebbern effettualmente due anime l' una obbietto e l'altra subbietto. Il che « pni indurrebbe la necessità d' una terza anima unificatrice delle due, quando

scitivo, oltre del quale v' ha un mondo sconosciuto, il mondo del sovrintelligibile, di cui si sa solo che dee essere, ma come sia non si può sapere, se lo scibile comincia appunto da quel limite [1]. Ed eccoci entrati in un campo irto d' infiniti ostacoli e risonante di mille battaglie, che avremmo volentieri schivato, se non dovessimo per esso giungere al termine delle nostre idee. E per andar più sicuri risaliamo un pò più indietro da dove siamo discesi, per iscoprir meglio la via che abbiamo innanzi.

Ci venne detto, che essere o esistere non sia che un'operazione di ciò che è o esiste, o che tanto vale l'inerzia assoluta, quanto il nulla; che l' operazione, come tale, è significativa, siccome quella che implica un rapporto tra principio, mezzo e fine: laonde derivando da un tal rapporto l'intelligibilità delle cose, intendesi in che senso è vero che la loro realtà sia la stessa intelligibilità, pigliandosi per realtà quella operazione suddetta ond'esse significano quel che sono, cioè sono intelligibili. E dicemmo pure che tra il principio e il termine di quell'operazione corre un intervallo che non separa, ma congiunge l'uno all'altro, che dividendo congiunge e congiungendo divide: che se dividesse senza congiungere o viceversa, confonderebbe e annullerebbe quei termini, e con essi l'operazione e la significazion delle cose. Siffatto intervallo chiamammo con linguaggio platonico momento o Atto, onde si distingue e si lega nel presente il passato e l'avvenire, vale a dire, legasi seco

« non vogliasi figurare lo spirito in forma di melagrana che s' apre e divide in « sino al picciuolo, e in niuna sua fenditura mostrasi differente » (V. del Kant e della filosofia platonica. Nuova Antologia. Vol. III, fasc. XI, pag. 443. Firenze, 1866).

[1] Dante, Parad. XIX, 88.

« Però nella giustizia sempiterna
« La vista che riceve il vostro mondo,
« Com' occhio per lo mare, entro s' interna;
« Che, benchè dalla proda veggia il fondo,
« In pelago nol vedo; e nondimeno
« Egli è; ma cela lui l' esser profondo ».

stessa e regge quell'operazione, onde le cose son quel che sono e si distinguono le une dalle altre. Ma per distinguersi bisogna essere, non dico in quel cotal modo cui fa la distinzione, non quel tale o tale essere, ma ciò in cui cade la distinzione, che diversamente cadrebbe nel nulla. Egli è vero che ho detto testè, che l' essere non è che atto di essere, un' operazione che importa la significazion sua, e quindi la distinzione; ma ho puro avvertito, che quella operazione essendo reale insieme e intelligibile, non dovesse questa medesimezza intendersi oltre i confini dell'operazione stessa. Ora, l' operazione essendo un moto compiuto, qual'è quello che va da un principio a un termine, e richiedendosi a questo passaggio quel mezzo ideale suddetto, onde gli estremi si congiungono, non potrebbero certamente questi congiungersi, se già non fossero divisi; vale a dire, se non preesistesse un principio senza termine, e per ciò stesso che non è principio, il quale poi diventa principio e termine, cioè quell'operazione suddetta. Diversamente, convertendosi colla significazione o intelligibilità tutto l' essere delle cose, non ci sarebbe affatto mestieri di processo, moto ed operazion qualsivoglia, o quelle loro peculiari significazioni, per non restar campate in aria, sarebbero significazioni o determinazioni dell' unica ed assoluta Idea. Adunque non bisogna confondere queste due maniere di essere, che abbiamo già divisato altrove; quella onde le cose son quel che sono, e quella onde le cose sono; quella che fa la distinzion del congiunto, onde l' inadequabilità dell'intelligibile e dell' Idea, e quella che fa la congiunzion del distinto, onde l' equazione dell' uno e dell' altra nella scienza; quella onde s' inizia il moto universale, e quella che lo compie. Imperocchè senza questa intrinseca e invincibile distinzion del distinto fu provato che non sarebbe distinto il distinto, e neanche identico l' identico: un identico reale non è concepibile senza una real distinzione, siccome quello che sarebbe un identico che non identifica, un identico inerte, scioperato, impotente. Ma una real distinzione importa un' intrinseca distinzion del distinto: un distinto in cui l' atto di essere fosse identico coll' atto del distinguersi, sarebbe un distinto non distinto. Imperocchè que-

st'atto essendo la stessa intelligibilità, supponendo che fosse identico coll'essere, sarebbe la stessa identità assoluta, e però non più distinto, nè intelligibile, ma Idea; mentre l' intelligibile si distingue dall' Idea appunto perchè in lui l' essere non s' immedesima colla sua idealità. Dunque tanto è falso l'assoluta identità del reale e dell' ideale nelle cose, quanto è vero che senza questa distinzione non sarebbero le cose stesse, o neanche l'assoluta idealità loro, che è l'Idea. La quale, come Idea, è identità e unità de' distinti e de' contrarii, ma non di quello onde nasce il distinto e il contrario. Imperocchè tutta la serie delle dualità che si sviluppano nel processo cosmico e riflessivo non sarebbero senza quell'unità irrazionale, che abbiamo chiamato potenza, in cui quelle han fondamento, ma che non può essa stessa risolversi in una dualità, senza o supporre un' unità anteriore, o sopprimere quella intrinseca distinzione che genera le dualità suddette. Convengo che questa distinzione va man mano riducendosi all'unità secondo il progressivo sviluppo della potenza, o quell'unità è il pensiero: ma il pensiero non giunge mai a cancellarla in sè stesso, ma solo alla maggior possibile compenetrazione, il cui termine anzi che l'identità, in cui si perderebbe lo stesso pensiero, è la massima determinazione e distinzion della sua idea, che importa la massima limitazion della potenza. L' Idea è l' unità degl'intelligibili, la ragion di tutti i rapporti; quello dunque che non cade sotto verun rapporto è fuori di questo mondo ideale, è irrazionale, o tale è la potenza: una posizione qualsivoglia in tanto è real posizione, in quanto è negazione di tutte le posizioni possibili, essa dunque presuppone la potenza, la quale non è nè posizione nè negazione, e quindi neanche unità di entrambe, se queste ancora non sono. Però da lei s'inizia e per lei è possibile tutta la serie delle posizioni e delle negazioni; dunque essa è reale, e smentisce per conto suo l'assoluto pronunciato egheliano: nè diversamente può essere per conto dell'Idea. Imperocchè l'irrazionale finito suppone l'irrazionale infinito o il sovrintelligibile da cui deriva; sicchè hannovi due irrazionali, che in fondo è un solo, e par due, perchè veduto sotto il doppio riguardo del principio e del termine, e quest'u-

nico irrazionale è l'interiorità assoluta. La quale come fu detto, non è l'assoluto del pensiero, che è l' interiorità dell'esterno, l'atto onde l'*intus* si congiunge coll'*extra*, l'unità della Causa e della Mente, ma l' interiorità immediata, senza cui non si spiegherebbe quell'interiorità dell'esterno. L'Idea, come abbiamo provato, importa essenzialmente la Causa, la qual necessità non sarebbe verso il pensiero, se già non fosse in sè stessa, nella sua interiorità. Ora il pensiero essendo in un rapporto esteriore verso quella, non la può cogliere altrimenti, che come necessità estrinseca, necessità mediata o razionale, cioè come Idea, nella quale intende implicata la Causa, e va dall'una all'altra discorrendo quel rapporto che nella sua interiorità è identità schietta e immediata. E come l'Idea verso il pensiero è il fine e non il principio, perocchè come principio è causa e fa il distinto o la potenza, così esso pensiero in cui la potenza si congiungo coll'Idea e raggiunge il suo fine, non può apprendere che l' Idea e tutto nell' Idea, e però gli deo essere oscuro o misterioso il suo principio, cioè la Causa, verso cui non è pensiero, ma potenza. Che se, per contrario, la Causa fosse a noi così chiara come l' Idea, la Causa stessa sarebbe Idea, e per noi, come per l'Idea, tanto sarebbe ideare, quanto creare[1]: laonde non distinguendosi più a riguardo nostro l'Idea e la Causa, la loro identità sarebbe immediata, e svanirebbe così in quella immediatezza ogni distinzione, e con essa il pensiero. Ed ecco como l'irrazionale infinito (l'interior medesimezza della Causa e della Mente) fa l'irrazionale finito: ma su questo torneremo in un altro luogo.

Adunque l'Idea è unità esterna e razionale di sè e della Causa, ed è l'Atto stesso onde esce dall'immediata interna identità. Ma qui sta il nodo di tutta la metafisica; nodo insolubile a chiunque s'è argomentato di sciorlo, e chi l'ha tentato ha messo in gran pericolo la stessa metafisica che vi sta come sospesa.

[1] « L'idea mentale, dice Vico, non che degli altri veri. non può esser crite-
« rio neanche della stessa mente; perocchè *dum se mens cognoscit non facit,*
« *et quia non facit, nescit genus, seu modum quo se cognoscit.* Antiquis.
« Ital. Sap. p. 67. Milano 1852.

Imperocchè a quel modo che svanisce la distinzion del distinto, ove la dualità dell'essere e dell'atto si riducesse a dualità razionale, così svanirebbe l'identità dell'Atto, se la si facesse consistere nella sola identità razionale, nell'identità del distinto. L'Atto non è che l'identità razionale, l'identità che si fa, e perciò in rapporto col moltiplice e col diverso di cui fa l'identità; or se questa identità non fosse niente altro fuor di quel rapporto, se quel nodo e quella interiorità suddetta si risolvessero nella sintesi o identità razionale, sarebbe forse così levato via ogni ostacolo, ogni ombra dalla scienza, liberato il pensiero da un pregiudizio secolare, rifatta regina e donna di sè la Metafisica, o non piuttosto tirata giù non a modo di Socrate, che la chiamò dal Cielo perchè regnasse nelle menti e nei cuori degli uomini, nelle case e nelle città, ma a modo di Hegel, che volle legarla alla terra e farla terrena? e tolta di mezzo la metafisica, non si toglie con essa il fondamento della storia, della morale, della religione, del dritto, della società, tutto, insomma, onde si regge e in cui vive e respira lo spirito? Tanto vedremo e dimostreremo a mano a mano: ora torniamo a quel nodo della metafisica.—Nell'Atto si legano i due termini del processo ideale, la Causa e l'Idea, il qual processo importando un intervallo ideale, importa una differenza nell'identità, che è appunto l'identità razionale. Laonde neanche il primo giudizio d'identità, il fondamento di tutt' i giudizii identici, sarebbe analitico nel senso che si dà ai giudizii di simil fatta. Se per giudizio analitico s'intende la semplice e immediata ripetizion di un termine, che non risponde a nulla di effettivo da parte del termine stesso, e'si riduce a un mero artifizio logico e non può pigliar nessun luogo nella scienza[1]: ma se esso è vero giudizio d'identità, dee sempre importare una differenza, un certo processo reale dall' uno all' altro termine, una certa fattura. Or, questa differenza e questo intervallo è esso la stessa interiorità, la stessa essenza dell'Atto? L'intervallo della Causa e della Mente, del fare e dell' intendere assoluto è esso generazione

[1] Fichte, e prima di lui Kant, avevano notata la vacuità e la nullità de'giudizii puramente analitici.

essere colla distinzione ; 3° che di quell'Atto onde l'identico è idendico cogliendo il pensiero solamente il rapporto che ha con sè e colle altre cose in sè, non può altrimente intenderlo, che come identità del differente, vale a dire come Idea: laonde la sua scienza non scienza assoluta , identità dell'essere e dell'intendere, ma è scienza dell'assoluto, rapporto del distinto all'identico

§. VII.

Esame di alcune più rilevanti dottrine antiche e moderne intorno al presente argomento.

Dal già detto s'intende che l'intelligibile come l'intelligente son de'particolari, appunto perchè finiti, e che la lor differenza consiste in ciò che l'uno non comprende sè stesso, e l'altro sì. La sui-comprensione importando la varietà nell'unità, perciò il pensiero è particolare insieme e universale, nel senso spiegato ne' precedenti capitoli.

I panteisti non guardano che a questa sola proprietà del pensiero, tenendo per fenomenica quell'altra, ed eludono così più che spiegare la gran difficoltà degli universali. Senza dubbio il pensiero importa l'universalità; ma neanche è da dubitare che questa universalità non è immediata, e che si va attuando a mano a mano: diversamente, se fosse piena ed assoluta , dovrebbe contenere attualmente tutta l'università delle cose, e secondo la precedente teorica dell'atto, essere anche causa efficiente di quelle; il che è contrario alla più comunale esperienza. Dunque l'universalità del pensiero è sottoposta a due condizioni, che sono il difetto di pienezza o la potenzialità, e il difetto d'immediatezza, cioè la necessità di un mezzo per determinarsi come tale. La sui-comprensione è appunto questa specie d'universalità, la quale comprendendo sè stessa può tutto comprendere, ma nulla comprende in atto: e questa è la radice dell'individualità del pensiero. Siffatta proprietà ch'è la *vis cogitandi*, al pari di tutti gli altri gradi della *vis co-*

smica, è il principio che *coindividua* gli universali nel mondo, come innanzi dimostrammo: e però errano tanto coloro che fanno gli universali come una materia indifferente e scioperata, di cui più prende chi più sa, quanto quegli altri che fanno lo stesso della materia a rispetto degli universali. Quest' ondeggiar di opinioni tra l' un sistema e l'altro, dalle idee alla materia, per ispiegar l' unità e la varietà delle cose nasce dall'insodisfatto e perenne bisogno della mente d' intendere il secreto misterioso di quel connubio, e spesso non riesce ad altro, che a snaturarlo, scambiando in esso le parti e le funzioni. Ma se per ispiegare filosoficamente questo fatto dell' unità dell' universale e del particolare nelle cose bisognasse sapere appuntino il modo come l'uno e l'altro si congiungono in esse, noi avremmo da un pezzo rinunziato a questa ricerca, e con noi dovrebbero rinunziarci anche coloro che fanno delle due cose una sola, come due modi d'una sola sostanza, dico i panteisti. I quali a torto si arrogano sopra noi il merito di costruire *a priori* la scienza, senza nulla presupporre, quando la differenza tra loro e noi non consiste in altro, se non che il loro presupposto è dissimulato, e il nostro è manifesto. Che vuol dire, infatti, ch'essi deducono il particolare dall' universale, il diverso dal medesimo? Se deducessero l' universale e l' identico, anzi l' Essere stesso di cui questi sono atti, avrebbero ragione. Imperocchè dall'Essere originandosi la razionalità, chi deducesse l'essere moverebbe dal vero *a priori*, dall' interiorità assoluta, e potrebbe a dritto vantarsi di fare la scienza senza presupposti. Ma se questo è impossibile ad ogni umano intelletto, che vale il levarsi con quell' aria orgogliosa e beffarda a dir ch'essi deducono, quando non fanno e far non possono ch'esplicare colla riflessione un presupposto involuto in quel qualunque e' sia termine da cui principiano? Essi notano la festuca negli occhi altrui, e non si accorgono della trave ch' è ne' loro. Imperocchè noi movendo dall' Ente-Atto, moviamo da ciò ch' è principio e condizione del pensiero che muove, e non ci è lecito senza divenire ridicoli il pensar come non esistente una condizione senza di cui non penseremmo neanche la sua essenza. Ora ecco il presupposto egheliano,

che il pensiero si ponga fuori e al disopra di quella condizione, che si annulli e non si annulli come pensiero, che sia e non sia nello stesso tempo, una specie di giuoco *a capo niscondere*. Ecco la trave confitta ne' loro occhi che impedisce di veder la verità del nostro presupposto: il quale non è propriamente tale, perchè non è un principio gratuito, un'ipotesi lanciata in aria, ma condizione assoluta d'ogni atto e d'ogni esercizio mentale, perciò non presupposto, ma principio assoluto della scienza.

Ma questo argomento è di tale importanza, tanto pieno di quistioni difficilissime, tanto antico e tanto nuovo, tanto dibattuto e tanto travagliato da mille sistemi filosofici, che al tutto non ci basta il cuore di tirar oltre di questa corsa, senz'averlo altrimenti guardato che fuggendo. Torniamo dunque, ma per poco su'nostri passi, non tanto per portar maggior luce sopra un argomento che avrà sempre il suo punto scuro, come il sole le sue macchie, quanto per dare alle nostre idee maggior risalto confrontandole con quelle de' più grandi filosofi antichi e moderni.

Cominciamo da Aristotile, il quale vide in questo argomento per avventura meglio e più acutamente del suo maestro, perocchè vide la necessità d' un più intimo legamo tra le idee e le cose reali; e non ebbe torto se non contentavasi di quel mezzo piuttosto *metaforico* o *poetico*, com'egli chiamava la *metessi* platonica. Egli distingue como due momenti nella materia, l' uno inintelligibile e indistinto perchè fuori di ogni rapporto o non opposto a veruna cosa[1] (concetto pitagorico-platonico); l'altro potenziale (δυνάμει) e determinato secondo potenza, valo a dire, che quantunque sia negazione di atto, non è negazione in generale, ma di quel tale atto o forma, privazione (στέρησις) della forma opposta.

Il moto onde le cose nascono e mutano da ciò che prima erano sotto il rapporto della qualità, la quantità e lo spazio, non è qualche cosa di generale e di astratto (παρὰ τὰ πράγματα), ma attuazione di una potenza, vale a dire, di ciò che non era

[1] Met. IX, 10. Ἡ γὰρ ὕλη ἡ μία οὐθενὶ ἐναντίον.

e che poteva essere quello ch'è stato, e non altrimenti [1]. Sicchè se chiamasi materia la potenza di ciò che è in atto, non deesi confonderla con quella vanità suddetta, ch'è assoluta indifferenza, e non è mai termine opposto alla forma, che importerebbe già una certa determinazione e quindi una forma, ma tra lei e questa è mestieri, come s'è detto, che s'interponga la steresi, ch'è potenza non astratta e generale, ma particolare. Ecco dunque due dottrine non molto concordi fra loro: l'una che non v'è altra materia se non quella che importa la privazione d'una determinata forma, onde, come nota il Ritter, il timore di Aristotile d'ammettere che la materia fosse il principio della moltiplicità [2]: l'altra, che la potenzialità essendo condizione generale di qualunque forma, e il potenziale essendo la materia, quindi una materia generale e indeterminata nel senso pitagorico-platonico. E da ciò una conseguenza, che la suddetta materia non avendo alcuna finalità, non ha verun rapporto col processo delle forme naturali, mentre queste essendo proprie di ciascun individuo non hanno continuità fra loro, e l'ordine loro è estrinseco e non intrinseco, dato e non conseguito. Tuttavia non bisogna perder di vista ciò che v'è di saldo e di vivace in questa dottrina, e ch'è da considerare come un vero progresso fatto fare alla scienza dopo Platone, dico la teorica della *dynamis* sensibile, siccome fondamento reale della *dynamis* ideale (la forma), quantunque l'uno e l'altro filosofo non abbiano toccato il vero punto di conciliazione di entrambe, per non aver potuto intendere la natura dell'Atto.

Noi non sapremmo dire sin dove sarebbe giunto Aristotile con quel suo acume meraviglioso, se non si fosse lasciato traviare a un tempo dalla preoccupazione, e dall'avversione a riguardo del suo immortale maestro. La preoccupazione fu quel concetto negativo della materia, comune del resto a quasi tutta la filosofia antica: l'avversione fu contro la teorica dello

[1] E per questo egli chiama la steresi *non ente in sè* (καθ' αὑτήν), mentre la materia nel primo senso è non-ente *per accidens*(κατὰ συμβεβηκός). Phys. 1, 7.

[2] Histoire de la phil: ançien: t. 3. p. 115.

idee. Ora, gli è appunto in quest' avversione che, se non mi sbaglio, può trovarsi una ragione più immediata della suddetta dottrina. Egli è vero che spesso ha mutato sentenza a riguardo delle idee sino a contradirsi [1], ma poi torna sempre a quel medesimo, cioè all' esistenza sensibile di quelle e loro inseparabilità dai sensibili [2]. Laonde quello che per il maestro non era che un esteriore rapporto, cioè *metessi*, per il discepolo divenne un'intima essenza delle cose, la quale solo nel pensiero piglia carattere universale [3], ma fuori del pensiero o è quello che è, o nulla. Ed ecco l'errore che guasta il suo concetto della materia: imperocchè restringendo l' obbiettività delle idee platoniche nelle cose particolari, la forma doveva essere l' essenza e il tutto delle cose, e la materia nulla, se non come spediente per ispiegare il nascimento e la varietà di quelle. Invece, quando le si attribuisse alcun valore, fosse anche di semplice passività (la quale o è nulla o è certa disposizione a ricevere, e per conseguenza un certo atto ed una certa forma), non potrebbe più dirsi che l' essenza delle cose non sia che la forma. Io so bene che dalla detta disposizione all' atto compiuto ci va, e che ci vogliono certe condizioni, ma non ci occupiamo ora di ciò, sibbene dell' attitudine della materia ad esplicarsi e variarsi in tutte le forme. Se non che, Aristotile non nega propriamente tutto questo; non nega il rapporto suddetto della materia e della forma, e così intimo, qual' è quello che passa tra la potenza e l' atto, tra il genere e la differenza; insegna espressamente che non ogni cosa può nascere da ogni cosa, ma il contrario dal suo contrario, cioè dalla privazione della sua forma attuale, o da una peculiar potenza di generarla, e che questa potenza sia a rispetto di essa come un naturale appetito al bene e alla perfezione [4]. Ma non si arresta a questo concetto della materia, co-

[1] V. Rosmini, Arist. esp. ed esam. lib. I, c. II, IX.

[2] Metaph. XIII, 9. τὸ δὲ χωρίζειν, αἴτιον τῶν συμβαινόντων δυσχερῶν περὶ τὰς ἰδεάς ἐστίν.

[3] Phys., II, 1. Ἡ' μορφὴ καὶ τὸ εἶδος οὐ χωριστὸν ὂν ἀλλὰ κατὰ τὸν λόγον.

[4] Phys. I, 9. ὃ πέφυκεν ἐφίεσθαι καὶ ὀρέγεσθαι αὐτοῦ, κατὰ τὴν αὐτοῦ φύσιν.

me abbiamo veduto, che per lui non dee essere veruna particolare potenzialità, niente di contrario o simile a nessuna cosa, ma subbietto indifferente di tutti i contrarii. Or per non perdere il merito e il frutto di quel felice pensiero del fondamento reale delle idee, per non sciupare il meraviglioso concetto della *dynamis* sensibile, sarebbe stato mestieri che non si fosse ostinato a battere a riguardo delle idee stesse una via opposta a quella del suo maestro. Ma egli non volle riconoscere altra obbiettività alle idee che quella che hanno nelle cose, e fu costretto a confonder quelle con queste, chiamandole forme o atti, e così non ebbe più che farsene della materia e perdette il valore delle idee. Dico, non ebbe più che farsene, come attività e forza, avendo nella forma posto il principio e il compimento della natura, ma ben gli era necessaria come limite negativo per ispiegare la moltiplicità e lo sminuzzamento delle forme, non che l'imperfezione e la misera caducità delle cose. Ma è difficile in questa ipotesi l'intendere la ragione d'un siffatto imprigionamento della forma nella materia, nè per qual suo fallo sia condannata a quella cieca necessità, da cui faticosamente si risolve nel desiderio del suo divino *Paradimma*. Argomentarne la necessità dall'idea di fine, siccome quello che importa il mezzo, ch'è appunto la materia, gli è supporre quello che si dee provare.

Suppongasi invece che avesse con Platone dato alle idee realtà fuori del sensibile, ma nello stesso tempo convinto come era che bisognasse non dissimulare o metaforizzare, ma spiegare il legame naturale ch'esse hanno coi sensibili, si fosse posto a penetrare il più che potesse il concetto di forza, avrebbe senza dubbio in fondo a quello trovato il nodo della duplice quistione: or questo nodo è la stessa soluzione. Ma forse che noi pretendiamo troppo da Aristotile, dimandando a lui quello che non seppe o vagamente seppe il divino Platone, cioè la natura dell'Atto, prima che il Cristianesimo non l'avesse rischiarato di sua luce immortale.

Platone avea preso le mosse da un punto opposto a quello di Aristotile, il quale cavò le sue categorie dall'esame dell'individuo, ed egli le dedusse collo stromento della dialettica,

servendosi di principii ipotetici, siccome via e gradi per ascendere al vero principio, al Principio di tutti i principii, all'*anipotetico* (ἀνυπόθετον), senza mediazione di verun sensibile, ma delle sole idee [1]. Il qual processo razionale è in sè stesso una vera generazione ideale, conciosiacchè l'essere vero, ch'è l'essere totale (παντελῶς ὄν), è mente, e la mente è vita [2]. Questa vita dunque, questo dinamismo, di cui nel *Sofista* si ha come uno sviluppo elementare, e nel *Parmenide* un' evoluzione piena e compiuta, è un' esigenza dell' idea, come tale, o come egli dice, dell' *Uno in quanto è*, (Ἓν εἰ ἔστιν); mentre l'assoluta unità eleatica (εἰ ἓν ἔστιν) è negazione d' ogni idealità, e per conseguenza d'ogni razionalità. Ora, questa moltiplicità, o meglio, moltiplicazione o dinamica ideale [3], ed anche moltiplicità *in sè*, rende possibile il moltiplice fuori dell'idea (τὰ πολλά, τὰ πολλὰ ἕκαστα), siccome quella che ne costituisce l'essenza o la pensabilità. Non è difatti la condizione generale ed assoluta del moltiplice il mutare o il divenire? Or potrebbe niente mutare senza un punto fisso da cui mutando muta? E che cosa è quella condizione, che questo punto fisso, se non l' idea di ciò che muta e l'idea stessa del divenire? Ed ecco come la *metessi ideale* [4] è condizione della sensibile: ma questa condizione importa essa il condizionato? L' una metessi produce essa l' altra, appunto in quanto metessi, cioè operazione ideale, o è una semplice ed astratta condizione senza più, molto simile alla condiziono *a priori* dell' esperienza della categoria kantiana? Ma qui bisogna andare adagio innanzi di mettersi fra coloro che

[1] V. Rep. VI, 511 B.

[2] Ἀλλὰ νοῦν μὲν ἔχειν, ζωὴν δὲ μὴ φῶμεν; — Καὶ πῶς; Soph. 249 A.

[3] La dialettica in sè è appunto questa dinamica ideale, di cui s'ajuta la ragione — τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει — per poggiare all'assoluto — μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου.

[4] Chiamo metessi ideale quello che testè ho chiamato moltiplicità *in sè*, esigenza assoluta dell' Idea, come tale: mentre la metessi nel senso platonico è partecipazione passiva e sottoposta alla condizion del tempo — τὸ εἶναι ἄλλο τι ἔστιν ἢ μέθεξις οὐσίας μετὰ χρόνου τοῦ παρόντος; Parm. 151 E. — Ma ciò non toglie che Platone stesso non abbia qualche volta usato le voci κοινωνεῖν e μετέχειν per significare i rapporti delle idee fra loro V. Ritter, op. cit. vol. II, pag. 246.

in tutti i tempi hanno avuta l'ambizione di compiere da questa parte la dottrina platonica, sia pigliando dall' aristotelica, sia dal proprio capo. Imperocchè io son convinto che a pensarla seriamente e a considerarla da tutti i lati poco incoraggi quella famosa dottrina l'ambizion de' filosofi, tanto essa è vasta, elevata, profonda, e tanto difficile e sino a un certo punto insolubile il problema suddetto. Nè poi, a dirla com'è, coloro che hanno esposto il pensiero platonico a questo riguardo hanno a credersi sempre fedeli e veraci espositori, e che non somiglino qualche volta alla volpe del Firenzuola che prima fè disarmare l'istrice e poi ne fece il piacer suo. Aristotile ce ne dà il primo esempio, e lungo sarebbe e troppo fuor di proposito il far la storia di tutti quest'infidi o incauti espositori dallo Stagirita insino ad Hegel e Rosmini. Ma che dire di Hegel? Dobbiamo noi qui a proposito di Platone esaminar quel suo criterio storico, onde ha concio quella famosa dottrina per non vederci dentro che la sua? Ne daremo tra poco un esempio. Già si sa che la storia per Hegel non è e non può essere che la *retroattività del presente*, cioè del suo modo di vedere, sul quale è fondato il suo criterio. Essa dee rendergli il gran servigio di preparare la grande Idea dell'identità assoluta, simile a lunga aurora in sulla notte de' tempi e messaggiera del sole. Ma che rispetto può far della storia chi non rispetta neanche l'ordine immutabile de'Cieli? dove non trova di più degno altro che un riflesso della sua mente, cioè un sistema planetario che raffigura la sua logica, e fuori di esso tutto quell'ammirando spettacolo di luminose moli,

« Ch'a *noi* sembrano un punto,
« E sono immense in guisa
« Che un punto a petto a lor son terra e mare
« Veracemente; a cui
« L'uomo non pur, ma questo
« Globo ove l' uomo è nulla,
« Sconosciuto è del tutto:

e quei

« Nodi quasi di stelle,

« Che a noi paion qual nebbia, a cui non l'uomo
« E non la terra sol, ma tutte in uno,
« Del numero infinite e della mole,
« Con l'aureo sole insiem, le nostre stelle
« O sono ignote, o così paion come
« Essi alla terra, un punto
« Di luce nebulosa »; [1]

tutte, insomma, queste, com' egli le chiama, *brillanti figurazioni* possono rallegrare la vista, ma esse non sono più d'ammirare, che un'*eruzione cutanea* o uno *sciame di mosche*[2]. Conchiudiamo col Leopardi:

« qual moto allora,
« Mortal prole infelice, o qual pensiero
« Verso te finalmente il cor m'assale? »

Ma torniamo a Platone: della cui dottrina delle idee a noi pare importantissimo e quasi decisivo un punto non abbastanza rilevato dai Comentatori, dove si ragiona della possibilità dei contrarii nello stesso soggetto, ch'è l'Uno [3]. La sobrietà onde quella dottrina è insegnata nei citati luoghi del *Parmenide* potrebbe sino a un certo punto dissimularne l' importanza, ma nasconderla non può: conciosiacchè la sia il centro a cui convengono siccome raggi tutte le altre dottrine; il capo da cui si può dipanar tutta quell' apparentemente intricata matassa. Lo Stallbaum, tanto benemerito degli studi platonici, non ha mancato di notar l' importanza di questo argomento, ma non avendo penetrato quanto basta il valor filosofico del *Momento* — τὸ 'Ἐξαίφνης —, non ha neanche chiaramente veduto l' unità della doppia funzione di quello a riguardo della doppia contradizione dell' Uno infinito e dell'uno finito, e dell'uno finito

[1] Leopardi, La Ginestra.
[2] V. Willm. Hist. de la phil. allem. vol. IV, p. 246.
[3] Parm. 155, E; 157, B.

con sè medesimo [1]. Imperocchè lo stesso Uno è soggetto delle due contradizioni, e quando si fosse spiegata l' una si sarebbe spiegata anche l' altra, poichè l' una genera l' altra. Che cosa, difatti, vuol dire il transito dell'Uno dal non essere all'essere, o in altri termini, dall'infinito eleatico al finito platonico? Vuol dir l'apparizione del mondo ideale: or che è mai questo mondo ideale, se non una grande e luminosa efficienza, una in sè stessa e varia ne' suoi termini, che sono il mondo sensibile, dove quella si divide e moltiplica e scomparte in mille guise,

« Una manendo in sè come davanti ? [2]

Se dunque il mondo sensibile è così congiunto colla detta efficienza, egli è chiaro che spiegando in esso la possibilità dei contrarii, è spiegata anche quella del mondo ideale, e così viceversa. Onde nascono, difatti, le contrarietà del mondo ideale, secondo il Parmenide platonico? Dall' accoppiamento dell' Uno coll' essere (Ἓν εἰ ἔστιν); e come l'essere è il pensabile, così quell'accoppiamento vuol dir l'atto onde l'irrazionale e l'inintelligibile si fa Ragione e Idea: così l' Uno senza cessar di essere uno diventa anche un altro, e quindi verso sè stesso identico e diverso, tutto e parte, simile e dissimile, eguale e disuguale, insomma tutte le categorie dell' essere, le quali sono pure le condizioni della possibilità e della pensabilità delle cose sensibili, nelle quali parimenti v' è identità e differenza, tutto e parte, somiglianza e dissomiglianza ecc. Or come sarebbero nel sensibile queste categorie se non fossero in sè? E che cosa sarebbe il sensibile senza le dette categorie? Ed ecco come spiegata la possibilità delle categorie nell' Uno, e spiegata anche nel moltiplice, come tale [3]: e così siamo venuti al nodo

[1] V. Parm. Prolegg. pp. 185: 188. Lipsiae, sumpt. Woell: 1848.

[2] Lo stesso valore diede Aristotile alle idee platoniche (Metaph. 1, 6, A.): ἐπεὶ δ' αἴτια τὰ εἴδη τοῖς ἄλλοις. Conf. Phaed. 100, C. e quello che intorno all' interpretazione di questo luogo di Aristotile dice il Trendelenburg, Plat: de Ideis et Numer. doctr. etc. p. 40.

[3] L'osservazione di Carlo Kuehn, che il τἄλλα τοῦ ἑνος non sia che una mera opposizione al τοῦ ἑνος, e non le stesse cose esistenti, come pensa Stallbaum, perchè *Plato diserte dicit, hanc διάζοδον in ipsis atque meris ideis fieri*, non

di questa terribile quistione. Or come si presentò egli a quel filosofo questa quistione della possibilità delle categorie nell' Uno? Non altrimenti che come un fatto, e questo fatto è la contradizione dell'uno e del più nell'Uno da cui rampollano tutte le altre dualità categoriche. Ha egli Platone pensato mai di spiegar questo fatto levandosi col pensiero al di là del fatto stesso, vale a dire, mettendosi col pensiero fuori della condizione della pensabilità? Sarebbe stato lo stesso che darsi sui piedi di quella scure onde avea dato a Parmenide e agli altri Eleatici. Dunque non ha potuto voler spiegare il passaggio dall' Uno infinito all' Uno finito, cioè all' *Uno che è*, come crede Stallbaum [1]; non ha potuto voler dedurre *a priori* la stessa idealità delle idee, che per lui sarebbe stato come un dedurre dal nulla, poichè al nulla raffigura quell'Uno suddetto. Sicchè quel pigliar che l'Uno fa l'essere, e il lasciarlo, come s' esprime Platone [2], anzi che spiegarlo come un passaggio dall' Uno infinito al finito e viceversa, che sarebbe stato un uscir dall'ipotesi e dalla quistione, è mestieri intenderlo nella stessa cerchia dell'Essere, nel τὸ ἕν εἰ ἔστιν, e perciò come un passaggio dall'*Uno che è uno* all'*Uno che non è uno* appunto perchè è *Uno che è* [3]. Ed ecco perchè esso è e non è, partecipa e non partecipa dell'essere, nasce e muore, si fa molti e si rifà uno, si scioglie e si raccoglie; insomma, sviluppa in isvariate forme l'intrinseca dualità dell'uno e dell'essere, passando non

ha più luogo secondo la nostra interpretazione, a cui forse daremo maggiore evidenza in un lavoro apposito. (V. De Dialectica Platonis- scripsit Kar. Kuehn- Berol. 1843).

[1] Op. cit. p. 185.

[2] Parm. 155, E.

[3] Quest' *Uno che è* diverso dall'Essere in quanto uno, e diverso dall'Uno infinito, in un altro luogo del *Parmenide* è descritto appunto in questo senso che l'intendiamo noi, e distinto nell'ipotesi Εἰ ἓν μὴ ἔστι dall'altra Εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι; conciosiachè questa dica nulla, e quell'altra solamente una differenza, o meglio, un'opposizione dell'uno e dell'essere, tipo della *steresi* aristotelica (V. Stallb. op. cit. p. 206) — διαφέρει μόνον, ἢ καὶ πᾶν τοὐναντίον ἐστὶν εἰπεῖν, εἰ μὴ ἓν μὴ ἔστι, τοῦ εἰ ἓν μὴ ἔστι; Πᾶν τοὐναντίον. E perciò e' s' intende e se ne può fare scienza. V. Parm. 160, C. et seqq.

già dall'infinito o dal senza tempo nel tempo, ma da un tempo a un altro [1], poichè fuori del tempo non ci ha distinzione di sorta. Ora, questo pssar dell' Uno da un termine a un altro contrario importa un mutarsi dall'uno all'sltro, e il mutamento richiede due tempi, che son le due condizioni, il principio e il fine dell'atto di mutare, e un intervallo o mezzo tra l'uno e l'altro. Il quale non può essere nel tempo anch'esso, diversamente sarebbe l'uno de'due termini suddetti, e vorrebbe sempre un mezzo per legarsi all' altro, e così all' infinito. Questo mezzo che rende possibili legandone i termini le dualità categoriche, ch'è condizione del divenir dell'Uno all'essere e dell' Essere all' uno, cioè la condizione stessa dell' idealità, è il *Momento*, nodo e fondamento, come dicevamo, di tutta la dottrina delle idee. Ed ecco il punto più slto a cui sia giunto il divino ingegno di Platone, l'estrema possa di tutta la filosofia greca, che non reggendo sull'ali a tanta altezza, discese tosto a mano a mano, e poi ritentò più tardi novello volo, finchè stanca non s' addormentò nel grembo ringiovsnito di sua madre antica.

Ora il detto testè del valore e dell' uffizio del Momento plstonico è ragion sufficiente dell'importanza che mi pareva avere nella teoria delle idee: ma sino a qual punto Platone s'sccorse di quel valore e di quella importanza? ne cavò egli gran partito nella quistione del rapporto dell'idea e del sensibile? Prima di rispondere a queste domande debbo rivolgermi un tratto al più celebre di quegli infidi spositori del pensiero platonico, il quale recando, come suole, al senso della sua dottrina questa del *momento*, finisce col sottrargli anche quel po' di virtù ch' ebbe nell' Accademia, per farne una cosa diversa e molto inferiore. Che cosa, difatti, intende Hegel per il Momento? Non altro che il divenire. «L'idea del divenire contiene quella « di essere e di non-essere; essa è l' unità di entrambe consi- « derate come inseparabili, e nello stesso tempo come diffe- « renti, imperocchè nè l' essere nè il non-essere sono il dive-

[1] Ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει τε καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει. 155, E.

« nire [1] ». Questa stessa interpretazione danno ne' loro libri i suoi seguaci. Ma tanto è vero che il Momento sia il divenire, quanto che il divenire sia l'unità dell'essere e del non-essere, e come tale la somma categoria logica. Imperocchè il divenire è fatto e non condizione del fatto; non è l'unità, ma la moltiplicità, poichè per esso distinguesi in una cosa quello che diviene da quello ch'era prima di divenire. Ma la relazione di questi due stati non sarebbe possibile senza quell'unità *meravigliosa*, come s'esprime Platone, nella quale ha luogo il divenire — *ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη ὅτε μεταβάλλει*. Dunque il Momento o l'unità dell'essere e del non-essere è sopra il divenire, ed è piuttosto la condizione essenziale anzi che l'essenza di esso. Già, per dirla così di passaggio, non si può senz'assurdo attribuire un'essenza al divenire; perocchè un diveniro essenziale non sarebbe divenire ma essere; sarebbe un divenire divenuto immediatamente, che non ha mestieri di divenire. Egli è vero che Platone ammette un'idea del divenire, come anche del nascere e del perire, e in generale, di tutti gli atti e di tutte le forme della vita universale; ma l'idea del divenire non è divenire, sibbene norma e misura onde tutto quel che diviene diviene; siccome la legge della caduta de'gravi non è caduta essa stessa. Perchè ciò patisse l'idea, sarebbe mestieri che la fosse divisibile e moltiplice; conciosiacchè solo nel moltiplice è possibile opposizione di termini [2], e quindi il real passaggio dell'uno all'altro opposto, ch'è il divenire. Ma questo passaggio non potendosi fare senza una regola, gli è questa regola appunto ch'è l'idea del divenire. Ma di ciò a suo luogo.

Ora torniamo a Platone, il quale si sa che ne'suoi dialoghi metafisici ha preso specialmente di mira due dottrine opposte, alla cui conciliaziono era indirizzata tutta la sua filosofia, dico la dottrina dell'Uno assoluto degli Eleatici, e quella dell'assoluto divenire di Eraclito. Or che giudizio avrebbe egli mostrato

[1] V. Wilm, op. cit. vol. IV, p. 28.

[2] Phaed. 103, B Τότε μὲν γὰρ ἐλέγετο, ἐκ τοῦ ἐναντίου πράγματος τὸ ἐναντίον πρᾶγμα γίγνεσθαι· νῦν δέ, ὅτι αὐτὸ τὸ ἐναντίον ἑαυτῷ ἐναντίον οὐκ ἄν ποτε γένοιτο, οὔτε τὸ ἐν ἡμῖν, οὔτε τὸ ἐν τῇ φύσει.

nella sua età più matura a scrivere un libro qual' è il *Parmenide*, che mettesse in iscompiglio tutto l'ordine delle suo speculazioni, levando come principio del mondo ideale il divenire eraclitéo, che tanto avea combattuto e deriso? Invece egli pensò che tra l' Unità irrazionale o immota degli Eleatici e il perpetuo mutare de' *Fluttuanti* — *τοὺς ῥέοντας* — com' egli chiama i seguaci di Eraclito [1], dovesse esserci un mezzo che legasse in sè l'uno e l'altro estremo, l'uno e il moltiplice, l'identico e il diverso, la quiete e il moto, e fosse perciò, come tale, nè uno e nè più, nè identico e nè diverso, nè in quiete e nè in moto, ma certa *natura meravigliosa*, *che siede tra il moto e la quiete, e non è in verun tempo*, vale a dire, il *Momento*. Il tempo è passaggio dall'uno all'altro contrario, ma non è legge del passare, la quale perciò vuol essere fuori del tempo siccome misura di ciò che passa, onde Damascio definì il momento *χρόνου μέτρον καὶ διάστημα*. Questa norma poi del passare o del divenire fa che il moto o la mutazione si compia in una certa forma, cioè riesca in una determinata operazione; e perciò il momento l'abbiamo più innanzi chiamato l'Atto per eccellenza, e Vico argutamente lo definì *quod movet* [2]. Ecco dunque, per quanto a noi pare, tutta la significazione e il valore di quel principio dal quale rampolla tutto l' ordine delle idee e delle cose, tutta la vita dell' Universo. Esso è l' Atto che abbiamo descritto innanzi, onde l' Uno platonico è insieme uno e molti, identico o diverso, immutabile e mutevole, mentre esso non è nè l'uno e nè l'altro assolutamente, appunto perchè, come tale, importa l'uno e l'altro insieme, cioè un' identità diversa e una diversità identica, unità moltiplice e moltiplicità unizzata, tutto, insomma, le dualità, non come dualità, cioè due termini opposti, ma come *dualunità*. Ed invero, la dualità, come tale, è cosa astratta, infeconda e morta, e allora divien feconda e viva, quando essa si unifica in sè medesima. Ora, ch'è mai l' unità del due, se non generazione interiore e

[1] Theaet. 181, A.

[2] V. Antiquiss. Ital. Sap. p. 65. Mediol. 1835. Quanto a questa dottrina di Vico, veggasi più innanzi in questo capitolo.

produzione nel tempo? Che cosa è l'operazione, se non questa interiore generazione che termina nell'operato? Imperocchè un'operazione che s'arresta a quel primo momento non è operazione compiuta, ma principio di operazione: la qual distinzione non può aver luogo che in un soggetto posto nelle condizioni di tempo. Ma l'Atto assoluto ch'è fuori del tempo importa l'uno e l'altro momento, e sarebbe contradittorio se così non fosse: imperocchè il moltiplice ideale ch'è quella generazione interiore, non è moltiplice in sè, ma è semplice atto di unificare il moltiplice fuor di sè, che vuol dire farlo: e come il moltiplice è anche vario in quanto moltiplice, così quell'atto, quantunque unico in sè, si varia e moltiplica verso di quello, altrimenti o dovrebbe essere estraneo ad una parte, o sopprimerla[1]. Ed ecco perchè detta moltiplicità ideale sarebbe contraditoria e vana se non importasse un moltiplice non possibile, chè saremmo da capo, ma reale, cioè il mondo sensibile. Ma ripigliamo quelle due domande fatte testè: sino a qual punto Platone si accorse del valore e dell'importanza di questa dottrina del Momento? Che partito ne cavò egli nella quistione del rapporto tra il mondo ideale e il sensibile?

Tutta l'importanza del *Momento* consiste, come s'è veduto, nel suo valore dinamico, senza di cui non potrebbe far l'ufficio che fa, e però non era possibile che Platone non se n'accorgesse. Difatti il divenire (τὸ μεταβάλλειν), onde nasce la varietà delle idee e delle cose, ha luogo nel e per il momento— ἐν ᾧ τότ' ἂν εἴη ὅτε μεταβάλλει — esso dunque è atto efficacissimo e fonte di vita universale. Senz'esso l'Uno non uscirebbe dal suo mistero inaccessibile e sarebbe eternalmente privo della *santa* e *venerabile mente;* e non conoscendo sè non sarebbe

[1] Platone mostra d'aver bene intesa questa unità sostanziale delle idee nella loro varietà quando dice, ch'esse, come tali, non ammettono opposizioni di sorta, e che le loro determinazioni sono costanti (V. Parm. 129. A. et seqq.): che vuol dire, che in tutte quelle determinazioni si rivela sempre la stessa natura immutabile ed assoluta dell'Idea. Senza quest'unità non sarebbe possibile la scienza, e senza quelle determinazioni sarèbbe forma vuota e astratta, inutile alla conoscenza delle cose.

neanche conosciuto, e così non sarebbe neanche il pensiero[1]. Ancora, l'arte della dialettica consiste nel trovar la via di mezzo tra il tutto confondere e il tutto separare, che vuol dir parte congiungere e parte distinguere: or chi dà la norma di questo? La norma è la ragione stessa delle cose, dietro di cui la mente nostra apprende quell'arte e diventa ragione essa stessa. Or la ragione delle cose sono le idee, le quali intrecciandosi e divisandosi nella loro unità fanno come lo Sfero parmenideo,

Πάντόθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ[2]

non però immoto e tenebroso, ma simile al Sole, fonte di luce e di vita, onde tutto vive e muovesi e risplende. E luce e vita delle cose sono le idee; e la fonte di questa luce è l'unità o l'unitotalità loro, l'unitutto (παντελῶς ὄν), la Ragion sufficiente (τὸ Ἱκανόν), l'Incondizionale (τὸ ἀνυπόθετον), insomma l'idea del Bene, *la quale dà verità alle cose conosciute e virtù conoscitiva a chi conosce..... ed è causa della scienza e della verità conosciuta dall'intelletto*[3]. Ed ecco come Platone a suo modo determina, senza veramente affermarlo esplicitamente, quello che nel *Parmenide* ha chiamato *Momento:* dico senz'affermarlo esplicitamente, per dire ch'egli non aveva veduto chiaramente questo rapporto del mezzo dialettico col fine, che è il Bene. Se l'avesse ben veduto, avrebbe dato alla παρουσία o μέθεξις tutt'altro valore che non hanno, e non si sarebbe tanto assottigliato e fatto tanto sciupo d'ingegno e d'una mirabile fecondità di partiti per avvicinare il mondo sensibile all'ideale. Quali siano questi partiti non accade annoverarli; ma ognun d'essi fornisce una novella prova dell'impossibilità di dedurre *a priori* dalle idee il mondo sensibile: volta e gira, e ti trovi sempre innanzi, sempre intatto il terribile enimma, la *Necessità*, Ἀνάγκη, come finalmente, quasi per disperazione, chiamolla Pla-

[1] Soph. 248, D.
[2] V. 102, ediz. Karsten.
[3] Republ. VI, E.

tone, contro cui ruppe la sua meravigliosa dialettica. Il Ritter notò [1], che non era dato a Platone nè al suo secolo di congiungere secondo verità que' due mondi, e che se quel filosofo si accorse dell'enimma, gli sfuggì la soluzione. Ed io soggiungo, che coloro i quali credono d'aver trovato quella soluzione nel falso dinamismo egheliano, s'ingannano anch'essi: imperocchè il dinamismo beninteso risolve senza dubbio l'enimma, ma non a quel modo che pretende Hegel, il quale confondendo da capo il metodo dinamico col logico o dialettico, com'egli l'intende, rimette la quistione in quella difficoltà in cui appariva alla filosofia antica. Ora, il metodo dinamico non può immedesimarsi col logico se non ammesso il concetto di forza, il quale non ha bisogno della logica per farsi ammettere, poichè s'ammette da sè stesso; vale a dire, che in tanto è quel concetto in quanto è atto, e non viceversa, sicchè la logica comincia da questo e si sviluppa e procede con esso. Ma se invece si volesse da un concetto qualunque dedurre quello di forza, non si potrebbe più un tal metodo chiamarlo dinamico, nè se ne seguirebbe l'andamento senza inconseguenza, supponendosi così e accettandosi quello che si fa le viste di dedurre. Ma come quel moto che si dà a quel primo concetto, qualunque esso sia, bisogna che abbia un fondamento in una forza, così tolto di mezzo l'Atto in sè come primo logico, non resta altro fondamento a quello che il proprio spirito. Tale è il caso di Hegel: non così di Platone. Il quale non potendo per la diversa ragione della sua dottrina appigliarsi a quel partito, e pur non avendo un chiaro concetto del dinamismo ideale, ridusse l'Atto, senza di cui è impossibile la moltiplicità ideale, a un mero concetto senza vita, a una mera esigenza dialettica, che fu l' 'Ἐξαίφνης suddetto. E quando sospinto dall' acre ingegno volle trovare ragione più conforme a quell' effetto, trasse, secondo una testimonianza di Aristotile, un ἄπειρον anche nel mondo delle idee, a cui recò la loro moltiplicità e scambievole limitazione. Potrebbe essere che quell' ἄπειρον avvanzato al naufragio di antichissime tradizioni volesse significare un vero assai pro-

[1] Op. cit. vol. II, p. 282.

fondo e meraviglioso per quell' età, ma negli scritti platonici non ha altro senso che questo, di sopperire al mancato concetto di forza, senza punto riuscire a sostituirlo, e perciò a cansare le conseguenze di quella mancanza. Nè a quest' uopo sottentra nella teoria platonica l'idea del Bene, quantunque in essa si compia e unizzi il mondo ideale, e nel suo possesso l'anima si rinfranchi della lunga lotta dell' essere e del parere, in cui si travaglia la vita sensibile. Imperocchè quell'idea non patisce divisione di sorta e perciò non ispiega, ma concilia le opposizioni ideali; diversamente potrebbe dirsi di lei ch'è e non è, e sarebbe così dialettizzata in sè stessa, mentre il movimento dialettico finisce e queta in lei, ma non comincia da lei: laonde quelle opposizioni rimangono come un' oscura necessità dell'ordine attuale del mondo [1]. Ed ecco la prima conseguenza del mancato concetto suddetto. Aristotile secondo il suo modo di vedere avea notato questo manco di dinamismo nelle idee platoniche, e come a vuote astrazioni voltò loro le spalle per non vederle che viventi di vita sensibile [2]. L'altra conseguenza è l'impossibilità di spiegare il rapporto delle idee col mondo sensibile, e quindi il sensibile stesso, non ostante tutti gli sforzi di quella mente meravigliosa per domarlo e sottoporlo a quelle. Ma quegli sforzi non potevano riuscire che all' idealismo o al dualismo, o Platone in ultimo, checchè se ne dica tutta una schiera di comentatori, s'attenne a questo [3]. Imperocchè solo la *dynamis* ideale, ch'è l'Atto, può produrre la reale, ch' è il sensibile, il quale abbandonato a sè non resta che una cosa morta ed astratta, e nondimeno un' assai incomoda astrazione, simile all'ombra di un corpo che sfida le ire

[1] V. Ritter op. cit. pp. 275 e 76. Rosmini è anche di questo parere, che le idee «non pongono nell'essere che una pluralità apparente, nascente dal nostro « modo di concezione per via di ragioni». Arist. esp. ed esam p. 272. Conf. pure De Rep. VI, 508, E; 509, B. C.

[2] Rosmini (Op. cit. p. 283) stupisce che Aristotile *cercasse la causa del moto nelle idee, e non trovandola ne biasimasse Platone:* non so se gli avrebbe fatto lo stesso stupore quando Aristotile avesse cercato nelle idee la causa delle loro distinzioni e copulazioni e neanche l'avesse trovata.

[3] V. H. Martin, Comment. sur le Timée, vol. II, p. 183 e seqq.

e gli sforzi del fanciullo che la vuol cacciare. Se non che, la resistenza dell' ombra dovea fare avvertito chi la combatteva che c'era il corpo: ma il corpo si volle assottigliarlo tanto che si confuse coll' ombra, e rimase sempre a spiegarsi l' origine di quest'ombra. Che cosa, difatti, è la *similitudine*, la *metessi*, l' *alterità* (ἑτερότης), il miscuglio d' idee diverse, la necessità del mezzo per l'effettuazione del fine o del Bene? Sono ombre gittate da un corpo, il quale non è l'idea stessa, che tutt'al più per seguitare una metafora molto cara a Platone, è luce che sbatte sui corpi e non può fare ombra a sè stessa. Ora, tale sarebbe, cioè ombra dell'idea, la natura del sensibile, secondo le suddette espressioni platoniche, se in esso non fosse quella virtù mimetica o metessica che si chiami, ch'è appunto il corpo, che prende non solo, ma che variamente prende della luce ideale, onde nasce la varietà e l'unità del mondo sensibile. La metessi è l' atto di partecipare, è l' intelligibile in atto, che suppone la semplice capacità, secondo la legge del dualismo essenziale alla natura sensibile: questa capacità che il Gioberti appellò *mimesi*, non è un'astrazione, come credono oggi alcuni, che rinnovano la dottrina aristotelica, non ostante i meravigliosi progressi delle scienze naturali verso il riconoscimento di questa grande unità cosmica. E neanche è da pensarla come un' idea inviluppata e chiusa nella sua propria sostanza, simile al *verme*,

« Nato a formar l'angelica farfalla », come mostra di fare il Gioberti in molti luoghi della sua Protologia, accordando in tal modo il dinamismo aristotelico colla metessi platonica. Confesso che questo inviluppo, che l' illustre filosofo va formando in tanti modi nell'opera citata, non l'intendo per sè, e neanche nella filosofia giobertiana, che tutta poggia sul concetto dell'Atto, il quale, a mio credere, è sufficiente a risolvere il problema capitale della scienza, senza bisogno d' altri amminicoli. Or, l' implicazione non può aver luogo, che nel sensibile, che in quanto tale è capace del più e del meno (ὑπερβολὴ καὶ ἔλλειψις), non solo matematico, ma anche dinamico: invece l' intelligibile o lo consideri in sè, ed è l' idea stessa, o nelle cose, ed è un atto peculiare di quelle, e perciò

chiaro ed esplicito, simile all' ἐνέργεια aristotelica. In generale poi, nell' intelligibile anche relativo non cape potenzialità, la quale non può esser limite dell' intelligibile, ma di sè stessa verso di quello. L' atto o gli atti successivi ond' essa vince quel limite son la sua propria intelligibilità. L' intelligibilità è assoluta sempre, o guardata in sè o nelle cose: ciò che in queste dicesi contingente è l'atto di più o meno intrinsecazione che gradua l'intelligibilità loro. Riconosco una metessi finale nel mondo siccome ultimo sviluppo della forza; ma essa non è l' intelligibile sviluppato del sensibile, ma il sensibile divenuto senso e pensiero.

Ed ecco il vero mezzo, e l' unico punto di legame possibile tra il sensibile e l'idea, come sembra avere insegnato lo stesso Platone nel suo celebre mito del Fedro[1], e come dice talvolta anche il Gioberti, facendo l'intelligente creato o l'anima, principio vitale del mondo e interiorità d'ogni monade. Se non che, mentre Platone fa quest'anima mondiale separata dalla materia, di cui sarebbe principio motore, Gioberti la confonde e involge nella materia, e torna da capo coll'intelligibile involto nel sensibile[2]. D' accordo coll'uno o l'altro filosofo, io penso che come non sarebbe possibile nel mondo la varietà o l' accordo de' moti e delle forme, così sarebbe impossibile la cosmologia nella scienza, senza un principio unico ed operoso, distinto dalla materia, la quale se non è un peculiar moto e una particolar forma di quello, è un'astrazione o un fantasma. D'accordo ancora col Gioberti che « la vita e l' istinto essendo « azioni ordinate e teleologiche non possono venire altronde « che da una intelligenza incoscia, fatale e involuta»: ma non posso più accordarmi nè coll'uno e nè coll'altro, quando il primo fa quel principio separato dalla materia, la quale rimane così come un fuordopera, non giustificabile altrimenti che col vago nome di *Necessità;* e il secondo, facendo il sensibile privo assolutamente di mentalità, e immaginando un intelligibile

[1] V. Rosm. op. cit. p. 283 e 284.
[2] V. Protol. vol. II, p. 45.

relativo, specie di esistenza mezzana tra il sensibile e l'idea, è costretto a imprigionar quello nel sensibile, da cui a gran fatica dovrà risolversi per varii gradi mimetici insino a che non raggiunga la sua mentalità pura nella metessi finale.

Non paro egli inventato a posta quell'intelligibile perchè facendo quelle fatiche porgesse modo al filosofo di fabbricar la sua cosmologia? E quale sarebbe poi il punto da cui muovono quegli sforzi dell'intelligibile e la vita dol mondo? Gioberti lo chiama anima o interiorità d' ogni monade: ma l'interiorità si può intendere in due modi, o come semplice virtualità da cui piglia origine il cieco istinto metessico, che noi dicemmo d'intrinsecazione; e non ci è cosa di lei più scempia, più demente, più fiacca, più lontana dalla natura dell'intelligibile, nè da meritare altro nome che l' ἄπειρον degli antichi, che val cosa in sè incompiuta anzi indefinibile, o definibile solo per quel che non è, cioè *altro* o *fuori* dall' Idea, e da non confondersi così col sensibile, che in quanto è capace d' esser sentito importa un atto e un peculiar riferimento a soggetto sensiente. Che se poi s' intende come va intesa, cioè per interiorità dell'esterno, e sarà allora il pensiero, non involuto, ma che involve il sensibile, fine e compimento, anzi cho principio delle cose. Platone avendo chiamato anima questo principio s' appose assai meglio a farlo separato dalla materia. Ma da Platone in giù questo modo astratto di guardar la materia s' è continuato nella scienza, ora confondendo l' interiorità nel primo senso suddetto coll'uno o l'altro atto più elementare della forza cosmica, per es: l'esteso, il sensibile; facendo così misterioso quello ch'è chiaro, e viceversa; ora confondendo in un atto o meglio in un concetto, qual' è quello della materia, atti moltiplici e diversi della forza suddetta, onde maggior confusione e maggior difficoltà a intenderla.

Ma lungo sarebbe e troppo ci trarremmo fuori via a percorrer tutta la storia di questa dottrina, dovessimo restringerci pure alla filosofia italiana: laonde ci basterà di esporre in questo luogo con più larghezza, che non c'è venuto fatto sinora, i pensieri del Vico e di Tommaso Rossi, che molta luce spandono in questo difficile subbietto, e da molti errori avrebbero

cansato i più recenti filosofi, e molti libri risparmiati, se all'uno si fosse meglio guardato, e l'altro non si fosse del tutto ignorato. Ma il Vico, che come il Leibnitz, non giunse mai a dar pieno sviluppo alle sue idee filosofiche, raccolse e condensò que' suoi pensieri in siffatta forma, spingendoli e affoltandoli in breve spazio senza quasi dar loro tempo di schierarsi e ordinarsi, che spesso rimane o dubbia o poco soddisfatta la mente.

Prima di lui il Leibnitz aveva fatto una cosa importantissima, spazzando il campo di quella vecchia e incomoda astrazione, ch'era l'assoluta passività della materia, e mettendo in quella vece la *Monade*, principio attivo ed operoso, che reca in seno una rappresentazione di tutto l'universo. Così fu rimessa in onore e rinnovata la vecchia teoria dinamica, a cui Vico per altro era portato dalla natura stessa del suo ingegno, e dal carattere elevato delle sue dottrine che rifuggivano dal cartesianismo. Se non che, pare siasi dato maggior pensiero di assicurar la monade sopra più salde fondamenta, che di svilupparla in tutto il suo contenuto; più di guardarne l'origine, che la finalità. Tuttavia liberò la dottrina dinamica dalla forma monadologica, e fece bene: imperocchè questa forma moltiplicando i principii dinamici e separandoli nello stesso tempo, sottrae all'uno il contenuto dell'altro e restringe così la fecondità della *dynamis*, da ridurla a niente più che una solitaria e sterile elaborazione interna. D' altra parte, togliendo ogni legame tra le monadi, non solo non ispiega il graduale e progressivo sviluppo delle forze nel mondo, ma ponendo in ciascuna quella tutta subbiettiva rappresentazione dell' universo, l' obbiettivo e il reale sparisce, e quella rappresentazione somiglia piuttosto a un sogno, che a cosa vera ed effettiva. Di qua piglia origine l' *Io* di Fichte, ch' è come la sostanza di Spinoza passata per le mani di Leibnitz.

Torniamo a Vico; il quale risalendo agli Stoici ed a Zenone, da una parte accetta la dottrina che fa della materia un principio sostanziale e attivo, senza confonderlo colle forme varie e mutevoli ch'esso genera perennemente, quantunque non possa considerarsi nè essere in alcun modo disgiunto da quelle, on-

de, come nota il Gioberti [1], fu platonico insieme e aristotelico; dall'altra distingue esso principio da Dio, che gli Stoici aveano confuso colla δύναμις, e che appellarono σπερματικος λόγος, e Vico *punto e conato, sostanza indivisibile, indefinita virtù, sforzo dell'universo a mandar fuori e sostener le cose particolari, mezzo tra la quiete e il moto, tra Dio e il mondo* [2]. Non però come una cosa astratta e campata in aria, conciosiacchè il conato sia la stessa natura, non *in facto*, ma *in fieri*, e perciò in esso questa ha cominciato e comincia sempre ad esistere [3]. Nè perchè egli, usando un'espressione leibniziana [4], chiami il punto e il conato *res metaphysicae*, è da credere che non siano altro da quelle forme ed idee mezzane immaginate da altri filosofi. Imperocchè quel nome vuol dir che in essi non v' ha nè moto e nè estensione che sono il proprio subbietto della fisica, e che si apprendono colla mente e non coi sensi: ma non perciò son cosa mentale, sibbene forza o *virtus extensionis et movendi*, che son tutt'uno, e che noi abbiamo chiamato *vis* per distinguerla da'suoi peculiari atti generativi, che sono propriamente *virtutes*, quasi esplicazioni della *vis*. La quale poi è da oonsiderare da due lati, l'uno che guarda il mondo, e l' altro Dio: sotto il primo rispetto è il principio semplice di tutto ciò che si muove e sviluppa nel tempo e nello spazio, o come s' esprime il nostro filosofo, di tutto ciò che *si divide e spartisce* nel mondo. Ma la divisione importa la divisibilità, la *virtus ut res dividatur*, la quale è anch'essa divisa alla sua volta, non da un'altra cosa, cioè non fisicamente, ma dalla Mente sovrana e perciò metafisicamente. La qual divisione essendo l' atto stesso che dà essere ad essa virtù, segue che quella Mente è Causa, e la Causa una fattura del vero, ch' è la stessa Mente; e la virtù suddetta un *vero fatto*, cioè la possibilità divenuta potenza, l' infinito *in actu* divenuto infinito *in fieri*. Sicchè questo lato

[1] Op. cit. vol. 2.° p. 259.

[2] Antiquiss. Ital. Sap. p. 68 e 98 e seqq.

[3] *Natura conando caepit existere.*

[4] Op. Omn. Dut: II, §. 1, p. 53, Il n' y a que les atomes de substance etc. On les pourrait appeler point metaphysiques.

della *vis* che guarda verso il mondo non è che quel medesimo che guarda verso Dio, cioè *vero fatto*, e perciò essa è potenza di *rifarsi* vero così com'è fatto, che vale divenir pensiero. Ma Vico ha poco badato a quest'altro rispetto della *dynamis*, contentandosi solo di accennarlo quando dice, che il conato è *natura in fieri*, *extensionis capax*, e ne ha poi, come avvertimmo, bene intesa l'origine, fondandolo come fa nell'Atto, ch'è quiete assoluta, ed esso mezzo tra la quiete e il moto, sinchè nel pensiero non diventa mezzo tra il moto e la quiete, tra il passeggiero e l'eterno, tra il finito e l'infinito, cioè sciente o sapiente, come dicevano i Greci, ed è sempre lo stesso conato che quindi agogna all'atto assoluto, ch'è la scienza divina e la seguace beatitudine, siccome nel suo primo muovere agognava all'atto compito, ch'è il pensiero.

Così Vico ai suoi tempi continuava degnamente la tradizione delle due più grandi e famose dottrine della filosofia italica, che sono il dinamismo fisico e l'ideale, contro l'una e l'altra teoria cartesiana, la fisica meccanica e il metodo psicologico, ch'è come il meccanismo applicato alla filosofia. Che cosa è difatti il *Cogito* paragonato al *verum-Factum?* L'uno, come dice Vico, *è segno indubitato del mio essere, ma non essendo cagione del mio essere, non m'induce scienza dell'essere* [1]: l'altro è assoluto principio della scienza, perchè è principio d'ogni cosa, onde la misura del nostro conoscere è quella del divino operare, e non viceversa. Così ai Cartesiani non restava che quest'alternativa, o di chiudere il vero ne' limiti del proprio conoscere e del proprio pensiero; o di fare del pensiero principio di essere e di conoscere, vale a dire, idealismo o panteismo: ecco la storia del cartesianismo da Geulincx a Fichte ed Hegel.

Il Rossi neanche s'era messo di proposito a trattar di cosmologia, ma solo quanto bastasse a compiere la sua teorica dell'Animo umano [2]. L'indole della sua mente veramente plato-

[1] Op. cit. p. 103.

[2] Dell'Animo dell'Uomo Disputazione Unica ecc. Opera del signor D. Tommaso Rossi Ab. Infulato di S. Giorgio. In Venezia MDCCXXXVI.

nica lo portava a guardar tutto insieme in una felice armonia, senz'angustia di formole o artificiose esigenze di metodi: e come, anche prima che Hegel non se ne fosse fatto maestro al mondo, l'armonia per lui nascova dai contrarii, e i contrarii importavano qualche cosa di comune in cui si contradicessero e insieme s' accordassero, così ragionò della materia in rapporto alla mente, e dell' una e dell' altra in rapporto alla Mente Sovrana. Quindi tutti i pregi da una parte, e un difetto, secondo me, dall'altra delle sue idee cosmologiche. Ma già per questo suo modo di veder le cose non solo non poteva allontanarsi dalla dottrina del Vico e dalle tradizioni della filosofia italica, ma doveva, come fece, spingere tanto innanzi la teoria dinamica, da farci oggi meravigliare di lui che scrisse in quella età che covava già nel seno la più pestifera e più vana filosofia che si vedesse mai.

Leibnitz aveva notato contro la dottrina cartesiana che fa consistere la natura dei corpi nella sola estensione, che l' estensione non ispiega la diversità delle cose: si sa poi che questa spiegazione egli l'attinse dal principio degl'indiscernibili e della Ragion sufficiente applicati alle monadi. Il Rossi rinnova quell' obbiezione alla definizione cartesiana, ma in una guisa del tutto nuova e per avventura più diritta e più decisiva, che non è la leibniziana. Imperocchè egli avverte, che una siffatta « *significazione* (l'estensione) non arrechi il primo e principal « essere corporale, in cui è dovere che si riponga la sustanza « o essenza; invece, essendo essa come una *produzione* della « sostanza corporale, è grave errore riporvi il primo, e prin« cipale, e stante, e profondo essere, qual'è, e qual'essere dee « l'essenziale delle cose [1] ». Dunque l'estensione de' corpi o il pensiero delle sostanze spirituali non sono che *significazioni*, le quali da una parte non possono, come tali, costituire una differenza sostanziale tra lo spirito e il corpo [2]; e dall' altra suppongono un atto interiore, l'atto del significare, in cui consister dee l'essenza stessa dell'una e dell'altra sostanza. Quindi

[1] Op. cit. p. 30.
[2] Op. cit. p. 31 e 32.

ricava un nuovo modo di presentare la teoria dinamica , ed una profonda modificazione alla monadologia leibniziana, sino a liberarla dalla difficoltà insuperata del rapporto d'azione e reazione tra le monadi, ed a risparmiarle l'ipotesi dell'armonia prestabilita. Imperocchè quelle significazioni suddette, che come tali non si oppongono assolutamente , importano due operazioni del tutto opposte fra loro, onde traggono il lor vero valore e la loro specifica differenza. Di qua una dottrina assai nuova per quei tempi, nella quale però si mescola un po'di falso che lo impedisce un più largo sviluppo, come vedremo fra poco. La dottrina è questa, che quel medesimo che ai Cartesiani e allo stesso Leibnitz parve una ragione separatrice del mondo corporeo e spirituale non solo, ma de'corpi stessi, e in generale di tutte le monadi fra loro, per il Rossi al contrario è ragione conciliatrice ; tale è l'opposizione stessa dei due mondi suddetti.

Ma prima d'ogni altro, qual'è la natura di quelle operazioni che fanno l'estensione e il pensiero? Queste operazioni son la materia stessa e la mente, le quali come operazioni importano il moto: or qual'è la natura dell'uno e dell'altro moto? Non bisogna per rispondere a questo salir più alto del fatto stesso ; perocchè, come dice Vico , *incivile est, extante jam natura, ex qua jam actus habemus, definire res per virtutes.* Il moto materiale è l'estensione, e il mentale è il pensiero: l'estensione è moto d'esclusione e di scomunicazione, quasi un dissiparsi e un cacciar sè fuori di sè; un moto insomma che non ha in sè stesso nè freno e nè regola, e perciò indefinitamente scorrevole e incapace d'arrestarsi in sè stesso, onde la sua impotenza, vacuità, oscurità e demenza. Il pensiero, al contrario, è moto d'inclusione e di compenetrazione, moto che non esce di sè e che contiene essenzialmente sè stesso; onde la sua costanza e pienezza e potenza e lucidità e mentalità. Brevemente, la materia è moto incapace di porre in sè il proprio limite, e la mente o il pensiero moto che limita sè stesso. Ecco l'opposizione: ma l'opposizione non è il fine delle cose, sibbene mezzo necessario tra il principio e il fine : e come sarebbe vano ed assurdo un fine in cui niente finisce, così sarebbe un'opposizione che

non finisce in alcun modo. Se difatti quell' incapacità della materia fosse assoluta esclusione della mente, e la mente assoluta esclusione della materia, ciascun vede che la conseguenza sarebbe l' annullamento dell' una e dell' altra, come si annulla un moltiplice ch' escludesse assolutamente l' uno, e l' uno ch' escludesse il moltiplice. Già una mente ch' esclude non ci ha dubbio che per questo appunto si smentalizza; poichè l'esclusione importa la reciproca impenetrabilità delle cose che s'escludono, mentre la mente è inclusione e compenetrazione essenziale. Or, tanto varrebbe una inclusione che non include o che non può includer tutto, quanto un' inclusione ch'esclude, ch' è una contradizione. E che sarebbe poi una esclusione assoluta? Sarebbe una esclusione che non esclude nulla, vale a dire, un'altra contradizione. Imperocchè sia che la si pensi com'esclusione di sè da sè, o di sè da un'altra cosa, essa importa sempre una certa misura, ond'essa è tale o tanta esclusione, diversamente non essendo nessuna determinata esclusione non escluderebbe nulla affatto. Laonde è chiaro che anche l'esclusione, ch'è il moto della materia, non è possibile senza una certa inclusione, ch'è quel limite e quella misura che ne determina e fissa l'atto e la forma. Ed ecco come l'opposizione stessa della materia e della mente contiene e genera l' accordo di entrambe in una forma novella, e questa forma è l' uomo, nel quale la mente in certo modo divien materiale, e la materia mentale. Se non che, la materia essendo come tale assai lontana dalla mente, l'è mestieri di venir molto innanzi da quel suo primo essere e di molto abilitarsi per via, sinchè non riesca a farsi ancella obbediente e capace di eseguire i numi di quella. Tale opera di abilitazione si vede nelle successive trasformazioni della materia, e la maggiore abilità di lei nell' organismo animale: la cui forma più squisita si congiunge nell'uomo come corpo all'anima in un meraviglioso accordo di moti e modi dell'una e dell'altro, ch'è il fondamento di tutti i parziali accordi di moti e modi parziali, che sono le sensazioni e i pensieri particolari. Tale in breve è la dottrina di questo filosofo, che in un oscuro villaggio del Reame di Napoli tentava prima di Kant d'aprirsi una nuova via, cioè di

trovare nel pensiero stesso la possibilità del mondo esteriore, non che la condizion del passaggio dall' uno all' altro: e forse in quella via ch' egli s' aprì, se fosse stato seguito a Napoli o in Italia, avremmo noi in Europa anticipato i progressi della filosofia moderna senza quegli erramenti che seguirono la dottrina kantiana. Ma i contemporanei del Vico e del Rossi, salvo qualche eccezione, si lasciarono ire alla corrente del Cartesianismo, e poi del sensismo francese, ed oggi a coloro che si piegano riverenti a soffiare in quelle vive faville d'italiana sapienza si dà sulla voce o si consiglia di calpestarle per andarsi a riscaldare ai fuochi fatui del settentrione. Ma torniamo a Rossi.

Dicemmo innanzi che da quell'armonia della mente e della materia uscente dalla loro opposizione sostanziale avesse quel filosofo derivata una nuova dottrina, alla quale si fosse mescolato un errore, che Vico dopo Leibnitz aveva cansato, dico quel concetto piuttosto astratto della materia. Veramente a guardarlo non par così; poichè egli fa essenziale della materia quel moto che chiama di esclusione: se non che, un moto siffatto non ha, secondo lui, finalità di sorta, e ciò che potrebbe parer principio di vita e di essere, è piuttosto infermità e vizio di lei [1]. Nè si alleghi quell'abilità suddetta ond'essa si reca al consorzio mentale; perocchè quell' abilità è tutta negativa, e non importa altro che una capacità di ricevere ogni forma ed ogni atto, mentre in sè non ha nè forma e nè atto alcuno, scorrevole ai disordini ed agli errori, da cui non la rattiene che la mente [2]. Ed ecco che quella opposizione suddetta è intesa dal Rossi come opposizione di due sostanze, onde la necessità di dar loro qualità opposte: il che fa ch'essa opposizione pigli un carattere tutto astratto, e non sia più capace di generare quell'armonia. L'armonia della materia e della mente nell'uomo non sarebbe possibile se l'opposizione anzichè consistere, come noi crediamo, in una differenza di sviluppo e di pienezza nel processo dell'unico principio naturale del mondo, consistesse invece come tra due forze sostanzialmente distinte. Imperoc-

[1] Op. cit. p. 94.
[2] pp. 95 e 96.

chè, se il vizio della materia, secondo il Rossi, è l'esclusione di sè da sè, e la virtù della mente l'inclusione di sè in sè stessa o la sui-comprensione , parrebbe che anzi che tendere a incontrarsi, dovrebbero fuggirsi indefinitamente, la materia verso il nulla, ch'è assoluta esclusione dell' essere , la mente verso l'Idea ch'è assoluta identità. Egli è vero che la pieghevolezza, anzi servilità della materia la rende capace d' essere dominata e informata dalla mente , come l' immobilità , invariabilità e penetrabilità di questa fa ch' ella abbia quella potenza e virtù informativa. Ma se quella pieghevolezza non è un atto, un' energia, un moto naturale di raccogliersi della materia dagli estremi confini dell'*alterità;* e se quella virtù non è pieno raccoglimento della stessa in sè medesima, non rimangono che vuote generalità, il cui rapporto può essere così affermato come negato, se non ha per fondamento un rapporto reale di cui è significazione. Ma il Rossi non poteva rimanersi contento a quel concetto della materia, e per colmare l' immenso intervallo che la separa dalla mente a cui si dee congiungere , fa ch' essa pigli una via di raccapezzarsi in due modi, l' uno per consenso di parti, qual'è il contatto, e l'altro per consenso di moti, ch'è l'organismo: al qual punto la materia diventa massimamente pieghevole e ossequiosa. Or, se questo fa la materia per ingenita tendenza, non sarà più il suo moto disordinato, nè d'indefinita esclusione di sè da sè stessa: nel qual caso non si capisce perchè quell'accordo debba arrestarsi all'organismo al di qua de'confini del mondo spirituale, e non procedere oltre al suo pieno compimento, facendo invece di questo un'altra sostanza ch'è lo spirito. Che se si dicesse che la suddetta abilità della materia non sia di lei, ma tutta della Mente Sovrana informatrice; e' si rinunzierebbe allora addirittura alla teoria dinamica, cadendosi nel vecchio errore della passività assoluta, ch'è una *vanità che par persona*, e in quella conseguenza notata da Federico Hoffmann ed approvata dal Leibnitz, *in mere passivo nullam esse motûs recipiendi retinendique habilitatem: et, ademta rebus vi agendi, non posse ens a divina substantia distingui, incidique in Spinosismum* [1].

[1] Op. Dut. II, P. I, p. 260.

CAPITOLO V.

Come i suddetti principii son guasti dalla dottrina dell'identità assoluta.

Or vediamo sotto qual luce ha Hegel guardato i suddetti principii, qual forma vi pigliano e quali conseguenze ne discendono.

Quella luce, si sa, vien dall'unico principio dell'assoluta identità dell'essere e del pensiero, vale a dire, da un principio tutto opposto a quel nostro. Difatti per lui l'Assoluto della scienza è l'assoluta identità, per noi l'assoluta distinzione dell'Essere e del pensiero; e come questa distinzione fa il rapporto reale e mentale del pensiero verso l'Essere, così questo è primo ed ultimo, cioè Causa e Mente; e la Causa e la Mente essendo lo stesso Essere, quindi l'identità del reale e dell'ideale in quell'Atto onde la Mente è Causa e la Causa è Mente, dico, n quell'Atto che distingue e congiunge nello stesso tempo l'Essere e il pensiero, l'infinito e il finito. Per contrario, nella dottrina dell'assoluta identità o non ci ha nè primo e nè ultimo, che non hanno luogo dove non ci ha distinzion reale tra identità e differenza, o il primo dovendo essere identico coll'ultimo e insieme primo di questo, cioè distinto da lui, sarà un'identità iniziale, povera e scarna, siccome quella che non è identità di nulla, nè di sè stessa, se dee esser Primo; insomma, una forma vuota d'identità, anzi nessuna forma. Conciossiacchè la forma importi una *certa* cosa, e quindi una *certa* identità: la quale non potendo rimanere in quella indeterminazione, anzi esigendo il suo contenuto, perciò dee formarselo in forza di questa interior necessità; quindi un moto, un procedere, apparentemente da sè a un altro, dall'*in sè* al *fuor di sè*, ma realmente da sè a sè in sè stesso, essendo esso stesso il suo contenuto. Laonde quel moto non è che divenire, e il divenire un processo dall'indeterminato assoluto all'assoluta determinazione, dall'identità astratta alla reale. Mentre nella

nostra dottrina il primo è realissimo, è la causa, la quale coll'atto stesso fa, cioè distingue, e congiunge con sè il distinto, e perciò non è esso che va dal primo all'ultimo, ma ciò che da lui è distinto e con lui si congiunge. Quindi la diversa ragion di quel processo, che tutt' al contrario dell'egheliano, si compie nella massima distinzione e determinazione, che è la mentalità o il pensiero; onde la scienza, non ch' essere la coscienza dell'identità assoluta del pensiero e dell'Idea, non sarebbe possibile senza la real distinzione di questi due atti, e non si compie che nella coscienza piena di questa distinzione. La qual pienezza non potendosi attingere altrove, che nell'Idea, la quale è il principio, la condizione, l'atto onde tutto il distinto distinguesi, che vuol dire, è quel ch' è, però la totalità è anche per noi il criterio e la forma del vero, e questa forma è la scienza. Ma nella dottrina dell'identità la totalità o non è reale, o si realizza nello spirito, o non è vera totalità; non essendo lo spirito nè principio e nè fine del processo cosmico, ma solo termine in cui quello raggiunge la sua interiorità nell'unità del pensiero. Or, senza quella suprema Unità onde il pensiero è uno, le cose e lo stesso pensiero rimarrebbero per aria, e non potrebbero darsi una ragione assoluta dell' esser loro, ma solo relativa al pensiero. A questa specie di ragione si arrestano tutte le scienze secondarie, le scienze fisiche, le matematiche, la psicologia, e la stessa logica, il cui subbietto non è la Ragione assoluta, ma la Ragione nel processo mentale, siccome condizione e legge del pensiero. A questa inferior ragione si tenne contento Emmanuele Kant, dichiarandola impotente a salire insino a quella suprema: e alla stessa pure s'attenne Hegel, cioè alla logica, che per lui è la stessa metafisica. La vera metafisica abbraccia il rapporto delle due ragioni nella sua integrità, ed è perciò vera Scienza Prima. Che se sospinta dal proprio moto e dall'intrinseca legge dell'eterno divenire l'Idea egheliana non si adagi nello spirito, ma si sciolga da questa forma particolare e si stringa più e più in sè stessa; ed allora non sarà altra fine al suo moto di concentrazione, che il totale annullamento di sè in sè stessa, come dimostreremo in un altro capitolo.

Così viziata la dottrina del Primo e dell'Ultimo, della Causa e della Mente, dal contagio dell' identità assoluta, non ci ha più riparo al morbo invasore, che spandesi in tutto il corpo della filosofia. Il processo dello forze, così cieche, come intelligenti, della natura e dello spirito, essendo processo di ciò che è identico in sè, non è che apparente processo, un'allucinazione dell' intelletto ; mentre la ragione ci scopre la consistenza dell' Idea in sè con tutta sè stessa, senza principio e senza fine, eternalmente tale, eternalmente una. Laondo la continuità del processo cosmico non è che ombra dell'identità interiore della natura e dell' Idea, non essendo possibile continuità senza distinzione di atti, e la distinzion degli atti importando, come s' è dimostrato, la distinzione interiore della sostanza che gli fa. Ma gli atti o i momenti, come dice Hegel, di quel processo essendo atti e momenti dell'Idea che procede, e con tal processo scoppiando fuori le coso tutte e legandosi fra loro nello stesso tempo, l' Idea si trova in ogni cosa e in tutte le cose, anzi è l' essenza stessa delle cose. E come delle cose, così pure del pensiero; chè pensare a una cosa gli è appunto averne l' Idea, e cosa e pensiero non sono cho la stessa Idea in due distinti momenti del suo processo. Ma nel pensiero l'idea che nelle cose giaceva come assonnata e fuor di sè, si sveglia e si possiede: laonde pensare è come uno spiegare dalle cose la loro idea; e come l'idea è ciò che v'ha di assoluto nelle cose, così pensarle vale averne una conoscenza assoluta. Imperocchè una conoscenza siffatta è come un rifare, un creare l'universo; siccome disse già Vico, che *provare per le cagioni vale il medesimo che produrre*. Le cagioni delle cose per Hegel non sono che le loro idee ; dunque il pensiero che va dalle idee alle cose, il metodo assoluto o *a priori*, la scienza, insomma, è esplicativa e creatrice nello stesso tempo. Se non che in Vico il pensiero che prova per le cagioni è fuori e al disotto di queste, e però il suo fare non è che un rifare il fatto altrui, mentre in Hegel il pensiero è una cosa colle idee, e perciò l' esplicazione, che è il *provare* di Vico, è una novella creazione; creazione di un'altra forma, che è lo stesso processo in quanto ha coscienza di sè stesso. Sicchè l' idea egheliana

non ha altra faccenda che di giungere a mirarsi in seno, non altro fine l' Universo che di conoscere le proprie leggi, intendersi e spiegarsi nel pensiero umano, nè altro fine l'uomo, che di spiegar sè stesso e l'universo. E quando avrà spiegato tutte queste cose così, come sono in sè stesse, la natura, la storia del mondo, le Arti, le Religioni, le scienze, egli non solo avrà fatto tutto, ma come il Dio del Genesi, vedrà nello stesso tempo che tutto è buono, appunto perchè l' ha spiegato, che vale averne intesa la *necessità:* conciossiachè, come s'è detto, cotal spiegazione sia la stessa scienza assoluta o la filosofia, la quale è conoscenza del necessario e dell'eterno, e non del passeggiero e del mutevole.

Così quella confusione fondamentale dell' identità assoluta genera: 1° la confusione dell' Idea coll'essenza sua (negazion del sovrintelligibile); 2° dell'Idea coll'essenza delle cose (negazion della Causa prima); 3° dell' Idea col pensiero (negazion della Mente sovrana): e viceversa, del pensiero coll'essenza sua (negazion della soggettività e della personalità); del pensiero colle cose (negazion delle cause seconde); e finalmente, del pensiero coll' Idea (negazion del pensiero). Nel Cap. IV, riducendo le idee fondamentali della dottrina egheliana alla verità loro, abbiamo implicitamente combattute le suddette conclusioni: ora aggiungiamo solamente alcune osservazioni intorno a quelle massime idee, esaminando al lume de'ragionati principii la teoria del Primo o dell' Essere; del Processo o del Divenire; dell' Ultimo o della Scienza.

CAPITOLO VI.

Teorica del Primo.

Il principio della scienza non è principio per sè, non giustifica da sè stesso la sua ragion di principio, ma la sua giustificazione si trova nel fine, cioè in tutta la scienza. Così pensa Hegel, e dopo le cose dette così dobbiamo pensare e pensiamo anche noi: ma egli va più oltre, e scambiando il Principio

reale coll'astratto, conchiude che il contenuto o la pienezza ideale va in ragion diretta del processo scientifico, e che perciò il primo termine del processo dee essere il più scempio di contenuto, che può esser tutto, ma che non è nulla e senza relazione di sorta. E come la conoscibilità importa la relazion del soggetto e dell' oggetto, così quel principio escludendo qualunque relazione, non si conosce affatto e non è nè soggetto e nè oggetto; e s'egli non conosce sè stesso, nessuno conosce lui, se al conoscere è mestieri quella relazione, e se esso è fuori d'ogni relazione. Onde segue che il principio della scienza è l' ignoranza; e che il principio non sia quello che principia e senza di cui niente può principiare, ma quel punto qualunque da cui si principia. Tale è l'essere egheliano, che non ha natura nè virtù di principio, ma è tale solo in grazia di Hegel: il quale scambiando la quantità colla qualità, ha creduto semplice il men comprensivo, cioè il vacuo, mentre il termine più semplice di un processo è quello che contiene tutti gli altri, vale a dire, è la ragion sufficiente è la cagion di tutti, e quindi il più chiaro, il più efficace e vigoroso. Invece, l'essere di Hegel non è verun essere, ma un essere indeterminato di cui non si può nulla affermare nè negare, che non si pone in nessun modo, e perciò non si può neanche negare. E non avendo virtù di porre sè stesso, come tale, non può esser principio di niente, e, se non è nulla affatto, non resta che una mera capacità di essere, un essere potenziale. Ora l' essere potenziale è un essere limitato, e però anzi che comprendere o anticipare comunque l' essere attuale, n'è compreso, e non può esser prima di quello in cui è compreso. Ma guardiamo la cosa da un altro lato. Quest' essere indeterminato non è più l' una cosa che l' altra, non è più essere che non essere, ma è l' uno e l' altro insieme per la stessa sua natura indeterminata: sicchè questa sua identità non è nè nell'essere nè nel non-essere, come tale, ma nella comune loro indeterminazione. Ora, si ponga mente: è egli possibile l'identità nell'indeterminazione? L'indeterminazione vuol dire assenza d'ogni termine: il termine poi va concepito o come difetto o come perfezione, secondo che guarda l' essere o guarda il nulla. Il termine che termina

assolutamente il nulla è l'essere, e quello che termina assolutamente l'essere è il nulla. Ci ha un altro termine che non termina assolutamente il nulla all'essere, e quel termine è il confine. Il primo termine è perfezione assoluta, il secondo è assoluta imperfezione, il terzo è perfetto o imperfetto secondo che lo guardi dal canto dell' essere o del nulla, da quello che è o da quello che non è. Sicchè il termine, o che tu l'intenda come termine assoluto o come confine, è per esso che il nulla è cacciato assolutamente o sino a un certo punto dall' essere: se tu lo levi, e tosto il nulla ingojerà essere e confine, e con quelli ogni scienza e lo stesso pensiero, se e' son qualche cosa. Dunque l' assoluto indeterminato è il nulla, e salvo che l' identità dell' essere e del non essere non s'intenda da Hegel per il loro nulla, non possono i medesimi identificarsi in una assoluta indeterminazione. Laonde quell'indeterminazione dell' essere e del non essere non è assoluta, non è indeterminazione in sè, ma di sè in rapporto a tutti i termini possibili. Se fosse assoluta in sè, s' ammetterebbe un assoluto fuori ed oltre tutti i modi e forme della scienza, vale a dire, s'ammetterebbe il sovrintelligibile, che la filosofia di Hegel respinge assolutamente: dunque non resta che l'altra specie d'indeterminatezza. Se non che questa non è solo assenza di determinazioni possibili, ma è anche assenza di questa peculiare assenza, la quale tuttavia importerebbe una interiorità assoluta, mentre quella non ammettendo interiorità di sorta, è vacuità, inettitudine assoluta di porre nè sè in sè, nè fuor di sè. Tale è il principio della logica egheliana, vale a dire un principio che è negazione d'ogni principio e d'ogni cosa. E notisi, che quando Hegel dice, il punto di partenza della scienza dover essere tale, che non ne supponga un altro, che sia immediato e senza determinazione di sorta, io posso ancora concepir quello che avvanza a tanta astrazione, cioè un mero principio di tutti i termini possibili: ma se mi si dice, che anche questo esser principio è esser qualche cosa, cioè principio, e che il vero principio è quello che non ha neppur questa determinazione, che il vero principio è quello che non è principio, allora io non posso più concepir nulla. Perchè io concepisca un princi-

pio, è mestieri che ci sia il principio, e perchè il principio sia realmente, è forza che sia in atto di principiare, e quest' atto importa un termine reale di cui ed a cui il principio è principio, cioè un rapporto tra idea-principio e intelletto-termine. Così hassi a un tempo un solo e vero principio del reale e dell' intelligibile, non vacuo, astratto, impotente e oscuro, ma pieno, reale, lucido ed operoso. Ancora, dall'essere così come è inteso dall'Hegel, dall'essere indeterminato e identico, come tale, al non-essere, comincia il processo logico del pensiero puro, che costa di tre termini, l'*essere*, l'*essenza*, la *Nozione*. Ora, ogni processo importando, come fu dimostrato, un'unità, un momento in cui e per cui procede, se l'unità s' intrinseca col processo e questo con quella, allora il processo sarà la stessa vita, l'atto stesso onde l'unità è unità, atto d'intrinseca compenetrazione, mentalità assoluta, intelletto sovrano, e però non un *quid* indeterminato e vuoto, ma determinato, reale, pieno e fecondo. Che se poi l'unità non s'intrinseca col processo, allora essa ne sarà il principio e la regola, nè tale potrebbe essere, se già non fosse in sè quell'intrinseca compenetrazione o mentalità. Conciossiachè solo un atto mentale possa contenere il vario nell'uno, senz'annullar quello e sminuzzar questo; e la continenza del vario nell' uno, del particolare e del moltiplice in una essenza semplice sia appunto la mente. Questa doppia funzione della mente, cioè di distinguersi dal particolare e di comprenderlo, è la propria natura e l'atto stesso del principio. Ma, come abbiamo dimostrato, non sarebbe reale la distinzione senza la continenza, nè questa senza quella; dunque quelle due funzioni del principio sono identiche in lui, non in quanto indeterminate, com' è per Hegel, ma appunto perchè determinate e reali; e così la realtà dell'una consistendo in quella dell' altra, formano un' unità che distinguendo contiene e contenendo distingue, e questa unità è l' Atto. Ora l' atto è essenzialmente determinato, essendo che l'indeterminato è appunto l' assenza di ogni atto: laonde se la posizione e la negazione del primo egheliano non fanno altrimenti identità, che in quanto indeterminate, séguita che detta identità non è in atto. Come chiamerebbesi un'identità siffatta, un' affermazione che nega,

non in quanto afferma, ma in quanto non afferma nulla, e viceversa una negazione che afferma, non in quanto nega, ma in quanto non nega nulla? Consideriamo un pò da quest' altro lato: ogni atto intellettivo, ogni pensiero di questa o quella cosa, reca implicitamente due affermazioni, l'una della cosa e l'altra del pensiero. *Io penso Dio*, vuol dir *Dio è, il mio pensiero è:* se togliete quella prima determinazione, resta *io penso l'essere*, il quale se non è verun essere, o sarà il pensiero o nulla. Sicchè *io penso l'essere* vale, *io penso il pensiero*, *io penso*, o più semplicemente, *Io*, che è l' ultima astrazione possibile. Ma il pensiero che si pone come pensiero puro, come assoluta negazione di ogni relazione, si nega nello stesso tempo come pensiero: ed ecco la contradizion dell' essere e del non essere, principio della logica egheliana. Adunque quell' essere e non essere è il pensiero, che astraendosi da ogni relazione si pone e si nega nello stesso tempo; si nega in quanto si afferma come pensiero puro, e si afferma in quanto si nega come pensiero determinato. La qual contradizione non è già la volgar contradizione dell' essere e del non essere, che non sarebbe possibile nello stesso subbietto, ma è la stessa essenza del pensiero, il quale, come pensiero generale, nega implicitamente ogni termine, cioè nega, come abbiamo detto, in quanto non afferma nulla; e negando come fa, si pone come generale, cioè si afferma senza negar nulla, senza opporsi a verun' altra cosa. Ed ecco tutto il senso e il valore di quella contradizione del primo egheliano, cioè il pensiero; fuori del pensiero non ci ha che o la schietta potenza o la mente sovrana, l'una indeterminata, non per difetto di contenuto, ma di atto di contenere, l'altra determinatissima per identità di atto e di contenuto.

Ma è egli principio il pensiero? Se fosse principio, sarebbe quest' ultima identità, e como tale, assoluta determinazione e assoluto determinante, Causa o Mente: e se non è questo, dunque n'è distinto, e per conseguenza n'è compreso, diversamente non ne potrebbe esser distinto. Laonde non è per questa ragione il pensiero vera primalità; e non è anche per quest' altra. È egli possibile un pensiero assolutamente indeterminato? Un pensiero che faccia astrazione dallo stesso pensiero, che sia il

puro pensare, astrazione in sè? A leggere con che sicurezza se ne scrive da taluni, per poco non ti si turba la mente, siccome quando all'aria sincera e convinta onde altri ti parla della fantasima che ha veduta nel tal luogo, alla tal ora, co'suoi proprii occhi, tu ne resti preso un momento e quasi credi alla fantasima. Se non che, colui l' ha veramente veduta, ma solo nel proprio cervello; siccome è anche vera quell' astrazione, ma nel pensiero di chi la pensa; e però non è astrazione in sè, non ha niente di primo nè di assoluto, ma è un parto del pensiero, e qualche cosa di men primo dal pensiero stesso, di cui è un atto particolare. Ma è poi possibile un pensiero senza termine di sorta? Perchè chiamasi pensiero il pensiero, e non luce, fuoco, etere o materia qualsivoglia? Certo, per il pensare, che è un atto determinato, come il risplendere, l' ardere e simili: or come si fa a togliere a quell' atto quella determinazione senza togliere l'atto stesso? Ben gli puoi togliere tutte le altre determinazioni, ma giammai quella ond'esso è quell'atto. Così ridotto il primo egheliano a quel semplice atto, non è che pensiero generale o potenza mentale, la più imperfetta maniera di pensare, la maggior limitazione del pensiero, che quantunque primo nell'ordine riflessivo, non è che primo di tempo, ma non di valore [1].

E tanto basti della dottrina del Primo.

CAPITOLO VII.

Il Divenire: doppio termine di questo moto, il sensibile e il nulla.

Insin dal primo capitolo abbiamo fatto notare una doppia corrente della filosofia tedesca, e spezialmente egheliana, l'una

[1] Il Vacherot doveva avere in capo un singolar concetto della semplicità quando scrisse, che *le probleme, pour Hegel, est de trouver, non la première notion en date, mais la plus simple* ecc. op. cit. vol. 3, p. 22.
Evidentemente la semplicità è scambiata colla vacuità.

che scende e stagna nel sensibile, l'altra che fugge e si perde nel moto indefinito. Questa doppia corrente è il *divenire*, il quale divenendo è e non è quel che diviene: imperocchè da una parte non ha altra realtà fuor delle cose che diviene o del divenuto; e dall'altra il divenuto divenendo sempre e mai non esaurendo il divenire, nè volo di mente può raggiungere, nè cosa del mondo arrestare questo sdrucciolo infinito, che si confonde col nulla. Noi seguiremo quella doppia corrente distinguendo questo capitolo in due parti: nell'una tratteremo del *Reale* secondo la filosofia di Hegel, e nell'altra del *Divenire*.

I.

Chi comincia dall'indeterminatò, come fa Hegel, deo necessariamente o riuscire al sensibile interno o all' esterno, cioè all'esperienza. Or, chi considera che l'esperienza, quale si trova nel sistema kantiano, non è in fondo che un simulacro foggiato da quel filosofo, un fatto tutto subbiettivo, conchiuderà che Kant ed Hegel, mossi dallo stesso principio, s'incontrano nelle stesse conseguenze [1]. Per Kant, come per Hegel la verità non è in verun concetto o idea, ma nasce secondo l' uno, dal rapporto o corrispondenza del concetto coll'obbietto, e secondo l'altro, dall'armonia de'contrarii. La quale armonia, apparentemente diversa dalla sintesi kantiana, in sostanza non se ne distingue. Difatti, quella corrispondenza per Kant ha luogo nell'*unità sintetica dell'appercezione*, nell'*io penso*, e per Hegel nell' idea. Or che cosa è l' idea egheliana, se non il pensiero? non limitato, come per Kant, ne' puri concetti in opposizione all' intuizione empirica, ma principio e sostanza del tutto, fondamento ed unità finale di tutte le contradizioni. Insomma, per Kant, come per Hegel, la verità consiste nella realtà fuori, della quale non c'è che concettualismo vuoto, secondo l'uno, e astratta potenza, secondo l'altro. Ma che cosa è questa realtà

[1] « La filosofia tedesca, dice il Gioberti (Prol. vol. 1, p. 341, Nap.), dal Kant « in poi cominciò col subbiettivismo e finisce con esso, tornando al suo princi-« pio con quel moto regressivo che è proprio dell' errore ».

de'due filosofi tedeschi? Cominciamo da Kant. Abbiamo notato dove miri tutta la Critica della Ragion pura: per essa il criterio della certezza non è in nessun concetto o idea o sostanza qualsivoglia, ma in un certo uso delle nostre facoltà. Imperocchè la certezza non è, ma si fa: dunque il suo miglior criterio consiste nell' uso convenevole delle potenze fattive, che si deduce dalla natura stessa di queste potenze adoperate a produrla. Or la certezza è la coscienza di posseder la verità, e la verità consiste nella corrispondenza del pensiero o concetto coll' obbietto: dunque le stesse facoltà che concorrono alla formazione della verità, concorrono pure a produrre la certezza. Chi usasse l'una o l'altra facoltà, l'intelletto o la sensibilità, separatamente, ne abuserebbe e non raggiungerebbe la verità di nulla. L'intelletto è la facoltà de'concetti, di cui non può fare altro uso, che il logico; vale a dire, che tutto quello che con essi può affermare o negare, non lo nega nè afferma che di loro stessi, e di nessun obbietto particolare fuor di loro. Laonde non nega nè afferma niente di niente, ma lo stesso dello stesso, non esce dai concetti e non acquista veruna conoscenza. Non basta, dunque, il concetto per conoscere: ma esso è un principio di conoscenza, vale a dire, che come concetto e in quanto concetto importa un'applicazione, non attuale, ma possibile, ad un obbietto. Gli è questo l'estremo limite del concetto, come tale, e in questo limite consiste tutto il suo valore obbiettivo, cioè in un rapporto o *conato* verso l' esperienza possibile. Il sentimento porge la materia a questa esperienza, che così diventa reale: dunque la realtà non si trova che nell' esperienza attuale, che risulta da un atto peculiare dell'intelletto, onde la forma o il concetto, che si voglia chiamare, *sussume* la materia pòrta dal sentimento, che vuol dir *giudica*; e giudicare è conoscere, e conoscere vale uscir dal concetto, non già passandone i confini, che sarebbe passar sopra le condizioni stesse della verità, ma recandosi in un punto determinato di quelli: e come detti confini sono appunto tutta l'esperienza possibile, perciò quel peculiar movimento del concetto ha per termine l'esperienza reale, ch'è la sola realtà conseguibile dall' uomo. E se la verità consiste nell' accordo del

concetto coll'obbietto, mentrechè d'altra parte la possibilità di questo accordo non esce da'termini dell' esperienza possibile, séguita che la verità reale non si trova che nell'esperienza reale o nell'accordo attuale del concetto col tale obbietto; e che solo e non al di là dell'esperienza possibile trovasi la possibilità del vero. La qual possibilità non ha nessun valore in sè, non si compie in sè stessa, non è fine a sè medesima, ma è principio di moto che si compie ed assolve fuori di sè nei dati della sensibilità, coi quali è necessariamente legata, e in questo necessario nesso consiste tutta la sua obbiettività fuori dell'esperienza. Togli la necessità di questo nesso nei concetti, e avrai tolto loro ogni possibilità di attingere il reale, troncati i nervi alla loro ingenita energia, ogni lor moto e atto e virtù annullata, che tutta in quel nesso è riposta, e in quel nesso s' appalesa e vive. Laonde non potranno più niente affermare o negare, nè serviranno più a nulla ; e se qualche uso pur vorranno fare di sè, e qualche cosa affermare al di là dell'esperienza, oltre i confini del mondo fenomenico, nel campo splendido e meraviglioso della ragione, dovranno deviare dalla lor naturale dirittura, mettersi per vie oblique, abbandonandosi ai paralogismi di quella. Imperocchè la ragione, che è la facoltà delle idee, non può altro che dar certa unità più generale ai concetti, soddisfacendo così a un bisogno tutto subbiettivo, al bisogno dell' incondizionale ; ma non ha e non dee avere verun legame coll'esperienza possibile: tali unità sono le idee che in sè contengono la totalità di tutte le condizioni in rapporto al soggetto, alla diversità dell'oggetto nel fenomeno, e a tutte le cose in generale, cioè l'anima, il mondo, Dio[1]. Laonde tutto il valor loro consiste nel non essere in verun rapporto coll'esperienza, nel non essere condizionati a questa così, come i concetti dell' intelletto; e perciò in forza di questa stessa loro eccellenza incapaci di veruna deduzione obbiettiva, e di un uso semplicemente speculativo e *architettonico* in ordine ai concetti, senza equazione, salvo che problematica, con qualsivoglia oggetto.

Che cosa dunque v'ha di reale per Kant? forse nulla; ma tale

[1] Critique de la Raison pure. Vol. II, p. 42 et seqq. Paris, 1845

è la sua dottrina, che se realtà può attingere, non l'attinge altrove che nel particolare, nel concreto sensibile. Per Hegel il criterio del vero non è sostanzialmente diverso dal kantiano, e come è più largamente e più rigorosamente applicato, così dee, come fa, inevitabilmente menare alle stesse conseguenze. Dico, che alla maniera del criticismo, l'eghelismo non vince i confini del finito e del particolare, si arresta al di qua del limite dell' essere o del mondo noumenico, ed è subordinato alle leggi del moto. E come il moto non ha principio intrinseco, e fuori del moto non c' è più nulla, così la filosofia di Hegel, come quella di Kant, o non ha principio o un principio che non è principio, e non avendo principio, non ha o ha un fine che non è fine. Il moto o si perde nel nulla o si arresta in un particolare: ma qui bisogna intendersi sul valor della parola. Particolare è ogni cosa che ha certi confini: ora il confine è condizione e forma dell' intelligibilità, e però non ci ha filosofia che non riesca al particolare. Ma il confine nelle cose o è o ci si fa, e se ci ha confine fatto, ci ha e ci dee essere confine che è; conciossiachè confine fatto non sia concepibile e quindi impossibile senza un termine saldo a riguardo di cui è fatto ed è quel confine che è: più innanzi o più indietro a rispetto di quel termine gli è come così o così, esser quello o un altro. La filosofia cominciando dal confine fatto, qual' è il pensiero, non può non riuscire al confine fattore, diversamente non saprebbe mai la ragion di quello, nè di tutti gli altri che sono in rapporto a questo, e dovrebbe dirsi piuttosto ignoranza, che scienza. Il confine fattore è l'Idea o l'Atto, che non fa confine in sè, ma di un altro verso sè; e questo confine che distingue l' altro dall' Idea è il sensibile, dal quale non si risolve nessuna filosofia, che non poggi all' Idea.

E come il sensibile o è tale e tale, o non è nulla, così esso si restringe a un particolare esterno o interno, alla sensazione o all' astrazione, cioè allo spirito che sente ed astrae o che fa la sintesi del concetto e dell' intuizione, dell' immediato e del mediato, in cui secondo Kant ed Hegel dimora la stessa realtà e la stessa verità. Così, per fermarci ad Hegel, la sua filosofia partendo da un'astrazione, cioè dallo spirito, riesce allo spirito

stesso, non come spirito generale, ma come quello spirito che la fa, in quel modo che la fa, come coscienza egheliana, e niente altro fuor di questa coscienza.

Ma consideriamo un po' le tre parti in cui quella si divide, cioè la logica, la filosofia della natura e la filosofia dello spirito. La logica muove dall'essere indeterminato e si compie nella *Nozione*: or, che cosa è la nozione? È la sintesi di due concetti, dell'essere e dell'essenza: e chi fa questa sintesi? Se si facesse in sè, sarebbe la stessa identità dell'essere e del conoscere, e non avrebbe mestieri di muovere e di giungere, ma in lei moverebbe la nostra mente che la conosce: ma se non è altro fuori di questo moto, non può essere altrove, che nella mente stessa che la fa, e perciò un'astrazione, un fenomeno della sensibilità interna. Passiamo alla filosofia della natura: dove riesce il moto esteriore dell'Idea? alla sintesi dell'esterno immediato e indifferente (materia) e della differenza parimenti esterna (forza) in una unità che è la vita. Chi fa questa sintesi? forse l'esterno come esterno? no; perchè allora s'ammetterebbe qualche cosa di più della sintesi, cioè chi la fa e in cui si fa, la natura, come dicono, naturante e naturata fuori dello spirito. Dunque non resta che lo spirito, il quale pensando l'unità dell'indifferente e della differenza com'esteriore, fa la materia, siccome l'Io di Amedeo Fichte pensando di opporre il non-io all'Io, fa il mondo e Dio stesso, e come potrebbe ogni altro mortale far tante cose che gli bisognano, senz'altra fatica che di pensare l'unità degli oppositi. La filosofia dello spirito si suddivide in tre parti: 1° *Spirito soggettivo*, che riesce, non alla volontà reale, divina o umana che sia, ma al concetto della volontà, come sintesi o unità astratta di due altri concetti, lo *Spirito teorico* e lo *Spirito pratico*: 2° *Spirito oggettivo*, che si realizza nello *Stato*, non come idea o tipo eterno, nel senso platonico, ma come fatto esteriore, come questo o quello Stato particolare.

Finalmente, lo *Spirito assoluto* suddividesi ne' tre momenti dell'*Arte*, della *Religione* e della *Filosofia*: quanto all'Arte, la sua essenza è l'Ideale, e questo è la manifestazione sensibile dell'Idea, che importa l'armonia della natura e dello spirito.

Laonde, secondo che quell'armonia è semplicemente pensata, o in altri termini, secondo che quel sensibile è reale ed esterno, o è puro concetto del sensibile, l'arte sarà un mero fatto del pensiero, una sintesi mentale, o un particolare esterno: nel 1° caso, l'essenza dell'arte non sarà nell'arte stessa, ma nella filosofia dell'arte, non nel bello, ma nel vero; nel 2° caso, l'arte sarà la stessa opera di arte, cioè poemi, tele, marmi ecc.

La Religione nel suo sviluppo storico-ideale raggiunge la sua verità nella *Religione assoluta*, che è l'unione di Dio e dell' uomo: tale è il Cristianesimo. Ma questa religione cristiana dell'Hegel non ha nulla di obbiettivo, nulla di reale fuori dello spirito, non è unione reale di Dio e dell'uomo in Cristo e nella Chiesa, ma un' astrazione, una sintesi intellettiva di due concetti, che son Dio e l' uomo. Finalmente la filosofia, ultima forma dello Spirito assoluto, in cui solamente si trova la verità e la realtà di tutte le cose, non ha essa medesima realtà altrove, che nello spirito, in cui è quel che è, cioè coscienza dell'unità dell'Idea e della natura, non come astratta coscienza o coscienza in sè, ma coscienza reale, suprema forma storica della filosofia, filosofia dell' identità, brevemente, filosofia di Giorgio Federico Hegel di Stoccarda.

II.

Nella serie testè divisata delle forme concrete del divenire si è potuto notare un continuo annullamento e sparimento dell' una nell' altra insino alla filosofia, e propriamente, al sistema della identità assoluta, in cui si perdono tutte, e in cui sembra che si arresti quella fatal catena di disfacimenti e rinnovamenti: ma non è così. Imperocchè il divenire non è il divenir di questa o quella cosa, e neanche il divenire astratto dalle cose: quello è un divenir particolare, e quindi accidentale fuori dell' assoluto divenire; questo sarebbe un divenir contraddittorio e assurdo, siccome quello che diverrebbe senza divenir nulla o diverrebbe prima di divenire; o potrebbe essere la stessa possibilità del divenire, una specie di divenire, distinta dal divenir della natura e dal divenir dello spirito, e

perciò un divenir particolare e non assoluto. Il divenire, come tale, l'assoluto divenire, importa immediatamente la sua realtà; e la mediazione, cioè questo o quel divenire, non è che apparenza, simile alla δόξα parmenidea, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθὴς-ἀλλ' ἀπατή: sicchè tutto si stringe e serra in quell'eterno giro della tesi, antitesi e sintesi, ove niente comincia e niente finisce, ma la fine è il principio e il principio la fine, se eterno e assoluto è il loro rapporto o il diventar dell'uno nell'altro. Non è il principio che è eterno, non il termine, non la tesi, non l'antitesi, como tali, ma il divenir loro, la forma onde sono quel che sono, onde chi pone (tesi) si contrappone (antitesi) e si ricompone (sintesi). Così l'essere di Senofane e di Parmenide non è questo o quell'essere separatamente, o una ragion particolare di essere, ma tutto l'essere o l'identità di tutti gli esseri, senz'alcuna divisione in sè stesso, siccome quello che è il continento di tutto ciò che è diviso e differenziato; non subbietto nè obbietto, nè pensiero e nè pensato, poichè una sola cosa è il pensiero e quello di cui si pensa, cioè essere, che è tutto in tutto sè stesso, simile ad una sfera. A questa sfera parmenidea Hegel ha impresso un moto di eterno divenire, l'ἀεὶ γίγνεται di Eraclito: laonde, come dicono i suoi discepoli, quell'accordo delle due celebri scuole dell'antica Grecia, tentato e non conseguito da Platone, ritentato e sempre sbagliato da tutti i filosofi del Medio Evo e del Risorgimento, finalmente è un fatto compiuto per opera del filosofo di Stoccarda. Quanto a noi, quell'accordo è più apparente, che reale, e il tentativo egheliano, lungi dall'aver avuto miglior sorte del platonico, ha reso il problema più difficile, anzi insolubile, avendo tolto di mezzo quel solo punto di conciliazione, che il filosofo ateniese aveva felicemente intravveduto, l'intervallo ideale, il *Momento*, e che i filosofi cristiani vennero a mano a mano determinando nel concetto di Causa. Hegel ha riportato il problema ampliato ed arricchito dagli studi e dal sapere di 2000 anni a quel medesimo che era prima di Platone: dico a quel medesimo, sotto il punto di vista metafisica, poichè nel resto nessuno prima di lui n'aveva presentata una soluzione così vasta e così fortemente raccolta nella sua vastità. Parme-

nide non vide nè realtà nè verità fuori dell' essere immobile e immoto; e Platone fra le altre cose faceva notare, che annullandosi in esso la distinzion del pensante e del pensato, non poteva essere soggetto di scienza, siccome quello di cui non si poteva dir nè che fosse, nè che non fosse, anzi neppure nominarlo. Eraclito, per contrario, non vedeva nulla fuori del moto, dove tutto si genera e vive e trasforma, e fuor del quale non ci ha che tenebra e morte; e Platone osservava, che facendo del moto l'essenza stessa dell'essere, niente mai può essere, perocchè nessuna cosa potrebbe essere quella tal cosa, quando pria di esser quella è già divenuta un'altra, quando il mutare è l'essere stesso delle cose, e così dirai pure del pensare: laonde anche qui si annulla la scienza colla scienza; che vuol dir che le conseguenze son le stesse, quantunque i principii sembrano opposti. Imperocchè il moto di Eraclito non è già quello onde una tal cosa diventa un'altra; siccome il fuoco ond'è simboleggiato non è l'elemento che ne porta il nome, il quale non è che un particolar fenomeno, così come l' acqua e la terra [1]. Il moto particolare non è che il passaggio d'una cosa in un' altra, e importa sempre la relazione fra due momenti, quello a cui passa e quello da cui viene, un punto fermo e un altro mobile: diversamente non si potrebbe concepire alcun passaggio o relazione tra le cose, e tutto anderebbe risoluto negli atomi di Democrito. Se non che, quello che sta a rispetto di quello che passa, passa anch'esso a rispetto di un altro che sta, e così via via per tutta la serie delle cose, la quale è un eterno passaggio senza verun rispetto a un altro che sta, è stato o sarà, ch' è proprio di questa o quella cosa che passa [2]. Un passaggio o un passare che non muove da nessun punto e non tende a nessun altro, che non ha verun intervallo, e non è chiuso da verun confine, un passare infinito, onde tutte le cose passano, e in cui tutte passando s' accordano (Κόσμον ἁπάντων), ma che non passa con loro: insomma, la totalità delle relazioni onde ciascuna cosa passa a rispetto d'un'altra, ecco

[1] V. Ritter, Hist. de la phil. vol, I, p. 208.
[2] V. Clem. Alex. Strom. V, cit. dal Ritter, Hist. etc. vol. I, p. 205

il moto di Eraclito. Or non è egli questo moto lo stesso Essere immobile degli Eleatici? Il quale, come fu detto, non è questo o quell'essere, ma la totalità degli esseri, o la relazione assoluta onde ciascun essere non è ciascun altro. E non è egli un moto particolare quello che fa la differenza di ciascun essere? Dunque il moto in sè vuol dire annullamento d'ogni differenza, non altrimenti che l'Essere di Parmenide; e perciò l'uno e l'altro assolutamente immobili e fuori di tutte le relazioni. Le quali o che si chiamino in un modo o in un altro, natura o spirito, materia o pensiero, non sono che sogno d' infermo e misero inganno de'mortali *ne'cui petti*, al dir di Parmenide, *il dubbio agita il fluttuante pensiero*[1]; anzi, secondo Eraclito, *non ha la mente umana veruna conoscenza*, *e l' uomo non è che un essere irrazionale*[2]. La conoscenza vera non è che nell'Essere eterno ed immobile[3], il quale è la stessa ragione[4]; onde il vero pensiero o la vera scienza è quella solamente che ha per oggetto l'unità immobile dell'Essere, e che in tutto non vede che questa unità[5]: siccome la sola percezione non fallace, al dir di Eraclito, gli è quella che riconosce la vita universale nei fenomeni del mondo[6]. Quindi quel disprezzo e quell'affanno delle cose e della vita, la quale *non è vita vera*, *ma il vivere e il morire sono insieme nella nostra vita e nella nostra morte*[7]: e Parmenide chiamava la nascita una trista cosa, o che meglio sarebbe stato per le creature, se fossero rimase seppellite nel seno dell' Uno[8].

Hegel, come ho accennato, s' è messo in mezzo al filosofo ionico e all'eleatico, ed ha composta una dottrina, dove l' essere e il non essere, l'uno e il più, la quiete e il moto, l' idea e il fatto, si sono studiati di accordarsi senza sacrificarsi l'una

[1] V. 47, 48. Edit. Karsten.
[2] V. Ritter, l. c. pp 218 e 219 in nota.
[3] Parm. v. 56 et seqq.
[4] Ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκα ἔστι νόημα.
[5] V. 96 et seqq
[6] V. Ritter, op. cit. vol. I, p. 221.
[7] Sext. Emp. hyp. Pyrrh., III, 230.
[8] V. Ritter, ib. p. 412.

all'altro. Ma l'accordo, non che esser fallito, è divenuto meno possibile, che non fu per Platone: è un accordo e un'amicizia simile a quella che tra gli uomini fa la morte oraziana, la quale.

> .... *aequo pede pulsat pauperum tabernas*
> *Regumque turres.*

È l'accordo del nulla, in cui si risolvono tutte quelle dualità, e in cui s'accordano, come abbiamo veduto, i due opposti principii di Eraclito e di Parmenide. Il sensismo egheliano non è che nel mezzo, tra l' *in sè* e il *per sè*, nella categoria del divenire; ma il nullismo è negli estremi, i quali si toccano e si confondono, e vanisce in quella confusione ogn'intervallo ed ogni atto, o non hanno altro valore che di fugace apparenza, sogno ed inganno. Quello che sembra un effettivo progresso d'una in altra forma nella Natura, gli è come un giuoco di ottica, un' illusione invincibile de' sensi; e ciò che nella Storia sembra un andar misurato e continuo appressarsi al fine, gli è come l'andar di chi sogna, e di chi delira: lo studio intenso ed affannoso della mente che cerca il vero; l' opera assidua e dolorosa della civiltà, un nulla di nulla. Quello a cui tutti aneliamo, la felicità, la libertà, l' ideale, la verità, Iddio, noi l'abbiamo già conseguito quando ci pensiamo, ed è inutile che più ci affatichiamo. Anzi era meglio che non ci pensassimo addirittura; chè non ci parrebbe lontano quello ch'è vicino, non straniero quello ch'è proprio, non fuori di noi quello ch' è una cosa con noi. La felicità, la bellezza, la perfezione, la verità, s'inabbissano nella profonda essenza loro, già prima d'uscir da sè stesse: conciossiachè quello che sembra divenire e'sia appunto quello che è, e non ci abbia fuori dell' essere che l' essere stesso, il quale è dentro e fuori, è e non è: laonde non v' è real movimento dall' uno all' altro, poichè l' uno e l' altro non sono che lo stesso *divenire*, il quale non diventa per le cose, ma le cose diventano per lui: e che sarebbero infatto le cose tutte senza divenire? e non è forse il più e men divenire del divenire che fa la differenza loro? Lasciando poi che un divenir che non fosse tutto il divenire sarebbe un es-

sere incompiuto, un inizio di essere; chiaro è, che questo o ha il suo termine in sè stesso, ed è principio e termine in sè, cioè tutto, e non dee divenir più nulla; o l'ha fuori di sè, e non sarà più l'essere, come s' è detto, ma essere potenziale e perciò limitato, che importa necessariamente un essere limitante. Ma l' essere egheliano è un eterno divenire, e nell' eterno tutto è presente e attuale, tutto è raccolto, tutto è compiuto: il tempo non si trova che nel rapporto delle parti col tutto, in ciò che non è tutto, ma il tutto è tutto in sè stesso, il suo repporto è l' identità, e quindi non comincia e non finisce, raccoglie in un punto tutti i punti e tutti gl' istanti, e però non gli è mestieri di passar dall' uno all'altro. Simile a un moto vorticoso avvolge e rapisce nel suo giro spirito e natura, filosofia e religione, arte e storia, popoli e individui, animali e piante, atomi e pianeti, e tutto aduna e stringe e risolve in un punto, in un atto semplicissimo, in cui tutto è in tutto necessariamente senza distinzion di tempo nè di misura. Difatti, la logica egheliana, che governa tutte le cose ed è legge della vita universale, non è che schema di quel vortice, cioè del divenire, che divenendo in sè genera tutte le categorie del pensiero, e, come Saturno, divora l' un dopo l' altro i suoi generati, anzi gli divora nell'atto stesso che li fa. Ogni categoria è un momento separato dell' essere, e come tale non ha verità in sè, ma nel suo divenire un'altra: laonde lo stesso Essere, l' Essere puro, non è altrimenti vero, come essere puro, che in quanto non è quel che è, in quanto diviene; e così quello che diviene (tesi), non è altrimenti vero, che in quento non è quel che diviene (antitesi), e questo parimenti in quanto non è quel ch'è divenuto (negazione dell' antitesi, sintesi [1]). E così seguitando col divenire e il divenir del divenire, vengono e vanno, si perdono e si ritrovano l' una nell' altra tutte le categorie dell' Essere,

« *Et quasi cursores vitäi lampada tradunt* »,

insino alla *Nozione*, la quale sempre divenendo si fa a mano a

[1] « Qualche cosa diviene altro; ma l'altro è anch'esso qualche cosa: dunque « esso diviene alla sua volta un altro, e così indefinitamente, all' infinito. « Encycl. § 93 ».

mano più vera e poi verissima nell'*Idea*, ch'è l'identità dell'oggetto e della nozione.

Ma il divenire s'incalza sempre e s' inabbissa in sè medesimo; laonde quell'identità si disferenzia e così diviene Natura. La quale è l'unità delle sue forze, e non questa o quella forza separatamente; l'astratto e il concreto, l'evoluzione e l'emanazione, si abbracciano e fondono insieme, e non fanno che quell'unico, divino ed eterno movimento che costituisce la Natura, ed è come una corrente in due direzioni che s'incontrano e si compenetrano. Se non che, le due direzioni son l' apparenza, e l'unica corrente, l'unico movimento è reale, cioè la natura: e come quel movimento tende a realizzare ciò che la natura è *in sè*, l' idea della natura, ch' è il transito dall' esterno all'interno, dalla materia allo spirito; così la verità e la realtà della natura gli è dove quel transito si compie, vale a dire, non nelle forze meccaniche, non nelle fisiche, ma nelle organiche; e delle organiche non nell' organismo geologico, nè nel vegetale, ma nell' animale: anzi, nemmeno nell' animale, che non è l'ultimo passo di quel transito, ma in quel punto che l'individuo, ch'è la miglior forma dell'organismo animale, sparisce in seno della specie e si fa spirito, cioè nella morte. Adunque nella morte consiste e alla morte riducesi la verità e la realtà della natura, siccome morte continua e morte finale è la vita stessa, e l' ultimo termine dello Spirito. Il quale scorre anch' esso e divien subbiettivo, obiettivo, assoluto, e poi Arte, Religione, Filosofia. E la filosofia che diviene ella?—Qui è dove son più chiare le due opposte tendenze della dottrina egheliana, il sensismo e il nullismo. Imperocchè la filosofia, s' ella è per rispetto all' arte termine dell' assoluto divenire, considerata in sè stessa, come divenire di sè, non può non essere quello ch'è necessariamente ogni divenire, cioè scorrimento indefinito senza termine o misura di sorte. Qui non ci ha via di mezzo: o il divenire è divenir dell'essere; o l'essere è divenir del divenire; e nel primo caso, o l'essere diviene quello che è o quello che non è, e però o è superfluo e vano il divenire, o l' essere è limitato e imperfetto, e come tale è contenuto dall'essere che lo limita. Che se poi l'essere non è che il

divenir del divenire, esso sarà contenuto dal divenire, e il divenire sarà indefinito; laonde nè idea e nè spirito, nè religione e nè filosofia potranno esaurirlo o arrestarlo comechessia [1]: imperocchè il divenire diventando consuma il divenuto e divien sempre nuove cose, e così all'infinito. Onde la vita e la morte stanche dell'antica guerra darannosi un bacio fraterno, e saran quind'innanzi uomini savii e non già *popolari persone*, come disse Dante, coloro che gridano: *Viva la lor morte*, e *Muoja la lor vita* [2]; ciechi della mente e misero trastullo del Fato coloro che si sforzano di arrestar quel fugace momento, quel baleno di esistenza, e non s'affrettano invece di raggiungere il termine

« Del viver, ch' è un correre alla morte ».

Così l'ultima conseguenza pratica della filosofia del divenire, il supremo conforto ch' ella porge ai suoi fedeli seguaci è il suicidio.

CAPITOLO VIII.

La Scienza.

La filosofia, suprema forma della vita universale, secondo Hegel, è l'Idea assoluta in sè stessa, l'Idea che torna in sè con tutto il suo contenuto, l'Idea pensata e posseduta nel pensiero; e come l'Idea è l'essenza di tutte le cose, così nella filosofia essa si riconosce e si afferma come vita, sostanza e forma dell'universo, che pone in sè medesima il principio e il fine di tutte le cose, e non è posta da nessuna cosa, e perciò come scienza assoluta.

Tutte le scienze particolari muovono da lei e prendono da

[1] Anche l'*epirosi* di Eraclito, che è come il divenir del divenuto, il divenir che consuma tutte le sue forme, non è l'ultimo termine delle cose, altrimenti il divenire non sarebbe indefinito, e l'eterno scorrimento delle cose avrebbe un termine; ma è solamente un passaggio a novelle formazioni di nuovi mondi V. Ritter, op. cit. vol. I, p. 217.

[2] Conv. p. 103. Fir. Barb. 1857.

lei la loro forma e il lor contenuto; ma ella non muove che da sè stessa, e movendosi in sè fa la propria forma e il proprio contenuto. Laonde essa è « come un cerchio che gira so- « pra sè medesimo, che non ha cominciamento nel senso che « l'hanno le altre scienze, di guisa che in lei il cominciamento « non esiste che in rapporto al soggetto che dà opera alle ri- « cerche filosofiche, e non in rapporto alla scienza stessa[1] ». Nè potrebb' essere altrimenti, se essa è vera scienza; poichè scienza non è che conoscenza assoluta, e come tale dee implicare il suo contenuto, e non riceverlo da fuori. Se così non fosse, il suo obbietto sarebbe fuori di lei, ed ella in sè sarebbe conoscenza di nulla, cioè non sarebbe affatto, e comincerebbe ad essere con quello, cioè dal momento che l'obbietto si pensa: nel qual caso il pensiero contenendo in sè stesso il suo obbietto, sarebbe pensiero assoluto ed assoluta conoscenza. Dunque se ci ha pensiero, ci ha pure identità del pensare e dell'essere, e quindi necessariamente l' assoluto pensiero.

Noi abbiamo più sopra dimostrato, che una scienza che comincia non è possibile senza una scienza che è, scienza assoluta e superiore al soggetto, a cui par che cominci e che finisca, mentre in sè è immutabile e salda. Ed ecco da una parte la filosofia, simile alla sfera eleatica,

Πάντοθεν εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ[2]

e dall' altra il soggetto che quella percorre col pensiero dal centro alla circonferenza, e viceversa, e così percorrendola la rifà insieme e la dimostra: la qual dimostrazione è anch' essa una scienza, non assoluta, ma dell' assoluto. Confondere queste due scienze vale il medesimo che negarle entrambe: parlar dell' una come se l'altra non esistesse, dandosi aria di non se n'accorgere, è un ingannar sè stesso ed altrui, un giocar d'equivoci e di sorpresa, indegno di chi vanta il nome di filosofo.

Ma il giuoco è sempre giuoco, e le cose *ne s' en inquietent*

[1] Logique, vol. I, p. 238.
[2] Parm. V. 102, edit. Karsten.

pas. La filosofia di Hegel muove dal grande equivoco dell'identità del pensiero e dell'essere, e perciò non ha altra verità che da quel lato dove i dissimili si somigliano, dove il processo mentale si lega al cosmico e all'ideale, mentre da un altro lato annullando la distinzione, guasta anche quel po'di vero, e l'annullerebbe, se il pensiero fosse capace di annullare, più che non è di creare.

Perchè la nostra scienza è assoluta, e non v'è per noi altra scienza, che l'assoluta? Sentiamo uno de'più fedeli e meno ambiziosi espositori della filosofia egheliana. Perchè *la nozione della scienza e la nozione della scienza assoluta sono inseparabili, o, per meglio dire* (la giunta val più della derrata), *non v'ha, in fondo, che una sola e medesima nozione* [1]. Ecco tutta una dottrina fondata sopra l'equivoco della nozione e della cosa conosciuta, equivoco che in materie più chiare farebbe ridere, come quando uno dicesse, che la nozione dell'acqua e l'acqua sono una sola e medesima nozione, e che perciò essa nozione è la stessa combinazione dell'idrogene e dell'ossigene. Ma lasciamo stare, in grazia degli egheliani, la natura inferiore, e torniamo alla filosofia.

La scienza, come tale, è assoluta, e questo l'abbiamo detto anche noi, e nessuno per verità potrebbe dubitarne. La scienza è compenetrazione assoluta di essere e di conoscere, ed è perciò Mente sovrana, Idea, Nozione di sè, Nozione assoluta; laonde tanto è dire scienza, quanto idea o nozione, se per nozione s'intende quell'assoluta compenetrazione. Ma non è così della scienza e della nozione della scienza, della Nozione e della nozione della Nozione, che se non sono cose distinte, si riducono a un'oziosa ripetizione della stessa cosa. La nozione della scienza importa una relazione, non della Scienza con sè stessa, ma di un soggetto distinto con lei: e che significherebbe, difatti, questa relazion della scienza con sè stessa? Non sarebbero così due scienze, la conosciuta e quella che conosce, nessuna delle quali, se l'una non fosse l'altra, sarebbe scienza assoluta? Dunque la nozione della scienza è un atto mentale di-

[1] Vera, Introd. a la Phil. de Hegel, p. 72.

stinto dalla scienza, ed impossibile, come tale, se davvero non fosse distinto. Di ragioni se ne possono trovare ne'Capitoli precedenti a ribocco. Anche la Scienza verso di noi è un atto mentale, come la nostra nozione verso la Scienza: se così non fosse, nè quella sarebbe conoscibile a noi, nè noi conoscenti; ma notisi il diverso valore de' due atti. Nella nostra nozione si congiunge, sino a un certo punto, la mente colla Scienza; dunque prima di congiungersi n'era distinta in guisa, che mancava in lei l'atto mentale, ch' è appunto l' atto di quel congiungimento. Laonde una tal distinzione non può essere neanche opera della mente, ma della Scienza; diversamente la sarebbe e non sarebbe nello stesso tempo priva di atto mentale, anzi sarebbe assoluta ed eterna mentalità.

La scienza, d'altra parte, distinguendo la mente da sè e congiungendosi con essa nella nozione, fa due operazioni, mentre questa non ne fa che una, la quale correndo fra quelle due è come un mezzo, di cui la Scienza è principio e fine. Se non che quel principio, quantunque sia la stessa Scienza, come il fine, pure siccome da lui procede la distinzion suddetta, così a rispetto del termine distinto è unità discretiva e non sintetica, e perciò Causa e non Idea: l' identità, in questo caso, delle due operazioni nel Principio è per sè e non per il termine il quale è quel che è in quanto è separato dall'Idea, in quanto è sensibile. Laonde finchè dura questa separazione nel sensibile, finchè non si congiunge esso coll'atto che lo distingue, siccome questo è con lui congiunto nell'atto stesso del distinguerlo; finchè questa esterna congiunzione non la si faccia interna e propria; finchè la congiunzione da parte della Causa (congiunzione obbiettiva) non diventi congiunzione da parte sua (congiunzione subbiettiva); insomma, finchè quell'atto onde la Causa distingue da sè l' effetto e lo congiunge con sè, non si rinnovi in questo come atto di distinguersi e congiungersi nello stesso tempo colla Causa, ch' è appunto l'atto di un subbietto in opposizione e relazione coll'obbietto; finchè quell'atto non diventi pensiero nel distinto, la Scienza sarà Scienza nella Causa, ma non all'effetto. Laonde, quando questo sarà divenuto pensiero ed uscito da quell'oscurità in cui prima si agitò come tendenza

naturale all'unità, bene avrà trovato la sua congiunzione colla Causa, come pensiero, ma ne ha perduto il segreto, com'effetto. Vale a dire, che la Causa non gli sarà più che Idea, unità del distinto e del moltiplice, che importa la necessità razionale della Causa, ma la Causa, *come tale*, non la coglie nè in quella, nè in sè o nelle cose, cui non afferra altrimenti che in quanto congiunte coll'Idea, come intelligibili: più là dell'intelligibile, e legato con esso, c'è quello onde l'intelligibile è distinto dall'Idea, l'altro, il diverso, come tale, da cui s'inizia secondo fu dimostrato, la congiunzion suddetta, e che fintanto che non si pensa, non s' intende, quindi oscuro in sè; e quando poi si pensa, si nega quello che è, cioè nega la sua diversità, rimuove da sè la sua oscurità natia, e non si vede che in rapporto all' Idea. Dunque tanto sarebbe a voler che il pensiero intenda la Causa, come tale, quanto il negarsi come pensiero. La creazione non la può dimostrare, che chi la fa: dimostrarla senza farla vuol dir supporla già come fatta, partir dal fatto, e perciò intenderla solamente; e chi volesse, come Hegel, scambiar sotto il muso alla gente questo intendere nel fare, e' non farebbe che gabbo a sè stesso e oltraggio alla filosofia, che non ha che fare coll' arte del prestigiatore.

Nella seconda parte di questo scritto vedremo che la scienza assoluta, come assoluta identità dell'essere e del conoscere, è intrinseca beatitudine e Bene sommo all'anima che v'agogna, secondo sua natura. Se la filosofia egheliana procacci o no quella vita beata, lo dicano quelli che la posseggono e le hanno fede; quanto a noi, ci pare che se quella fosse veramente ciò che pretende e crede di essere, avrebbe almanco dovuto da un pezzo, come disse non ricordo più chi, aver chiuso il tempio di Giano della filosofia, e levarsi già nel mondo siccome monumento della maggior grandezza e supremo limite a un tempo dell' ingegno umano, e noi altri ciechi dispersi per la terra non ci resterebbe, che andare in pellegrinaggio a Berlino, come facevasi in quel tempo, ch' Errico Heine piacevolmente descrive, quando i camelli si raccoglievano attorno alla fontana della sapienza egheliana, s' inginocchiavano, ricevevano sul dorso il loro carico d'otri preziose e partivano.

Se non che que' *riguardi* segnati dall'Ercole germanico nissuno li vuol rispettare, neanche gli stessi suoi seguaci, e tirano innanzi come se non ci fossero; quantunque alcuno de'più fedeli discepoli se ne lavi le mani e gridi che così non si va, ma si torna indietro, e noi gliel crediamo volentieri: ma egli pure dee crederci che noi altri retrogradi siamo i più, e che questi più non son già tutti *fruges consumere nati*, ma moltissimi che non mancan di sale in zucca, e parecchi ch'essi medesimi, ortodossi puri, tengon per uomini grandi, o, per lo manco, non men grandi di loro. Come, dunque, si spiega questa divergenza? chi risolverà questa lite fra coloro che dicono e sostengono che siamo giunti, e quelli che dicono di no? Gli egheliani non son giudici competenti, salvo che non riesca loro di provare che la ragione è tutta cosa loro, e che tutti gli uomini debbano pensare e giudicar col loro cervello. In ogni modo, chiunque abbia torto, il fatto è innegabile ed è contrario alla loro dottrina, poichè anche dopo l'avvenimento della filosofia dell'identità, gli uomini si agitano e cercano ancora la scienza, lasciando intorno a quella un picciol numero di divoti, che a mano a mano si assottiglia e dispare. Or chi dirà che a dispetto dell'umanità che cammina e se la lascia indietro, quella filosofia sia l'ultimo termine dell'umano progresso, il supremo confine della perfezione? Ma, dirassi, dunque la scienza non avrà mai una forma determinata, sarà sempre un'aspirazione, sempre un'opera incompiuta? Simile a un fuoco fatuo correrà perennemente dietro al suo obbietto senza raggiungerlo mai? Ciascun vede, come qui ci troviamo fra due estremi parimente viziosi e che pur si danno la mano nella filosofia di Hegel, dico il progresso infinito e il realismo, conseguenze inevitabili della confusione della scienza umana e della divina.

Tra questi estremi sta la nostra dottrina e gli concilia, e tempera così la mobilità dell'uno coll'inerzia dell'altro, e viceversa. La scienza per noi non è assolutamente nè determinata nè indeterminata; quella è la Scienza divina, e questa non è scienza: la nostra scienza non è, ma si fa, e facendosi vassi determinando secondo la scienza divina: ma non potrebbe farsi nè ricevere accrescimento di sorta, se già non fosse in certo

modo; dunque essa è determinata nella sua forma, e indeterminata e incompiuta nel contenuto, secondo che tu la consideri in sè come scienza, o in relazione alla Scienza divina.

Questa condizione di stabilità e mobilità insieme, quest'essere e non essere della scienza umana, è appunto quella equazione o approssimazione che dicemmo del pensiero e dell'Idea. L'equazione è nello stesso tempo adequata e adequabile all'infinito, onde la scienza fa questo doppio effetto, di arrestare il pensiero sull'abisso del vacuo e dell'indeterminato, senza spegnerne l'ingenito moto, anzi ajutandolo nel suo inesauribile sviluppo. Il qual doppio effetto non ripugna nella mente, la cui natura è appunto questa di essere limitata e illimitata, di essere sè e tutte le altre cose, cioè universale. L'universale è intrinseca compenetrazione, trionfo dell'atto sulla potenza, quindi la maggior determinazione possibile, limitazione ideale: la qual cosa importa un' operazione delle maggiori al mondo, senza di cui non potrebbe quella determinazione aver la significazione che ha; ed un'operazione siffatta importa l'atto di comunicar con tutti i singoli senza divenir singolare, cioè, senza uscir di sè, ma comprendendoli in sè stesso. Tale è il pensiero, non come pensiero puro (intuito), nè come mero pensato (limitazion dell'intuito, riflessione), ma come sintesi del pensato e del pensiero, come pensiero pensato, coscienza universale, scienza. Così la scienza, come universalità, non è moto fugace e incerto, ma forma stabile e determinata; e come atto, è operazione adunatrice del moltiplice pensabile nell' Idea pensata, è virtù inesauribile, moto perenne di espansione e concentrazione, vita e vivificazione continua e progressiva di tutte le parti dell'universo. Dunque nella scienza il pensiero non trova nè confine alla sua potenza, nè riposo alla sua attività, ma ordine, consistenza, armonia di moti, condizione per confermare ed estendere il suo dominio nel mondo sensibile e stringerne i rapporti coll' ideale. Così la scienza genera l'azione, l'equazione speculativa genera la pratica, cioè la virtù, che è via alla beatitudine.

PARTE SECONDA

CAPITOLO I.

Rapporto tra il conoscere e l'operare, la Scienza e la Virtù.

Siccome nella prima Parte la *Critica della Ragion pura*, così in questa seconda la *Critica della Ragion pratica* ci serve di logico principio alle morali e giuridiche dottrine dell'Hegel. Le quali così nell'una, come nell'altra Ragione sviluppando per forza di dialettica quello che era contenuto nella teoria kantiana, e che Kant o non vide o non osò tirar fuori insino alle ultime conseguenze, chiudono il circolo fatale del Criticismo, e chiudendosi esse stesse in quello, s'escludono così dalla vita reale e da tutta l'umana civiltà. La sola e nuda esposizione delle suddette dottrine egheliane basterebbe a confermarci in questo giudizio. Vediamo. Notammo, che la Critica della Ragion pura movendo dal pensiero cartesiano riuscì al sensibile, siccome elemento essenziale e limite d'ogni verità, onde riconosceva e lasciava nella scienza, come insuperabile necessità, anzi impotenza dell'umana ragione, la contradizion del pensare e dell'essere, di ciò che si sperimenta e di ciò che è in sè stesso, del fenomeno e del noumeno. Fichte ed Hegel vollero risolvere quella contradizion speculativa senza uscir dalla via del criticismo, ma solo avvanzando più risoluti in quella, dove Kant s'era fermato in sul bel mezzo innanzi ad una *vanità* che parea *persona*.

L'identità subbiettiva del Fichte e l'assoluta dell'Hegel non

erano che la stessa sintesi primitiva kantiana, la quale facendo a un tempo l'atto conoscitivo e il suo contenuto, non aveva ragione di arrestarsi al sensibile ch'era posto da lei e non impostole. Sviluppare quella sintesi attraverso tutte le contradizioni del reale e dell'ideale insino a che non giungesse a contenerle ed unificarle tutte in un atto assoluto, tale doveva essere e tale fu per opera di Hegel l'ultimo risultato e la suprema forma della filosofia critica.

Dalla Ragion *pura* passando alla *pratica* il Criticismo non ismentì sè stesso, quantunque sembri di voler rimediare alle conseguenze scettiche di quella, restaurando sotto forma di *vera* contradizione pratica quella realtà che aveva annullata nell'*apparente* contradizione speculativa. Spiego meglio il mio pensiero. La contradizione speculativa è falsa come contradizione assoluta, ed è vera, secondo noi, come real distinzione del conoscere e dell'essere, del pensiero e dell'Idea. Come contradizione non ammette risoluzione scientifica in una unità superiore fuori dello spirito; quindi l'estremo limite del reale nel sensibile interno o esterno, e la sola verità conseguibile da mente umana in una sintesi tutta interiore d'un concetto astratto e del limite suddetto. Fuori di questa sintesi v'è il Noumeno, l'*in sè* o l'Incondizionale, le cui idee nella ragione non hanno altro valore che problematico, e non se ne può fare altro uso che logico. Ma questa contradizione è solo apparente, salvo che invece di risolversi, come dovrebbe, in una unità superiore, in quell'unità che fa coll'atto stesso la distinzione del pensiero e dell'essere e la loro congiunzione nell'Idea, pretende risolversi nell'uno de'termini contraditorii cioè nel pensiero. Nella Ragion pratica Kant ebbe una felice intuizione del vero; ma il Criticismo dovea inesorabilmente logorarne il frutto: quel vero è la contradizione pratica, che resta anche dopo risoluta la speculativa, qualunque sia il modo di risolverla, e che non v'ha scienza nè argomento umano che sia capace di risolvere. Imperocchè tra l'idea d'un assoluto accordo del pensare e dell'essere, del volere e del potere, della virtù e della felicità all'accordo effettivo, che è perfezione, santità e beatitudine, ci va l'infinito, quindi la necessità pratica d'una

vita eterna, e d'un Essere onnipotente e intelligente che i-solva quella contradizione. La soluzione speculativa non è affatto soluzione secondo la dottrina kantiana, ed incompiuta soluzione secondo la nostra, come dimostreremo nel seguente Capitolo: ma quello che è semplicemente problematico e ondeggiante fra il sì e il no nella Ragion pura, è esigenza o *postulato* necessario della Ragion pratica. Ed ecco come la contradizione pratica tra un mondo che è, e un mondo che dee essere, restaura la realtà dell' Incondizionale assoluto, come *Sommo Bene derivato* (Fine) e *Sommo Bene primitivo* (Causa prima)[1], e con esso l' immortalità dell' anima e l' esistenza del mondo. Ma, ahimè, questa bella conversione scientifica, che vorremmo chiamare una bella azione, è un inganno in chi la fa e in chi la crede[2]! Così chi ha preso carriera giù per una china fa talvolta per arrestarsi qui e colà, puntando i piedi e stendendo le braccia, ma è trascinato dall' impeto stesso e dalla gravità del suo corpo. Kant vuole arrestarsi sulla china del criticismo, e crede un tratto d'aver fermato i passi innanzi a quelle tre somme realtà della vita, ma il proprio peso e la via lo sospinge, e tutto gli fugge dinanzi colla celerità della sua ruina. Quella contradizione de'due mondi sui quali poggia la morale non è che apparente, il pensiero ripiglia tosto i suoi dritti e dichiara quelle realtà sue creature, semplici postulati d'una sua condizion subbiettiva ch'è la libertà, da cui deriva la legge morale la sua ragion di essere *(ratio essendi)*[3], onde la sua necessità, la necessità di ammettere le suddette realtà, non è che *subbiettiva*, cioè un *bisogno*, e non *obbiettiva*, vale a dire, un *dovere*[4]. Fichte a modo suo non disse più di questo, ed Hegel giunse facilmente a mutar quella pretesa contradizion pratica in contradizione speculativa e risolverla per legge dia-

[1] Critique de la Rais. Prat. p. 334. Paris, 1848.

[2] Se non fosse così difficile di distinguere nel poeta Heine il serio dal burlesco, diremmo che fa gran torto al suo connazionale, dandogli tali motivi di questa conversione, da mostrartelo insieme un malvagio, un vigliacco e un buffone. V. Allemagne, vol. I, p. 132. Paris, Michel Levy, 1860.

[3] Op. cit. p. 131 in nota.

[4] Ib. p. 331.

lettica, così come va risoluta nell'assoluta identità dell'essere e del conoscere, nello Spirito che solo conoscendosi quello che è, nella pura coscienza di sè, fa la sua libertà, i suoi dritti e i suoi doveri, la sua legge e il suo Dio. Ed eccoci messi naturalmente nelle dottrine morali e religiose dell'Hegel. Se non che, la maniera onde questo filosofo dedusse la teorica tutta subbiettiva del Kant e del Fichte, merita una speciale attenzione, siccome quella che ha l'aria di soddisfare a un certo bisogno d'allora di conciliare le cozzanti dottrine della Rivoluzione francese e della reazione storica, che dopo aver tonato nel Parlamento inglese per bocca del Burke, fondò in Germania una scuola per opera di Hugo e di Savigny. La filosofia di Hegel per un certo rispetto si prestava molto a quella conciliazione, anzi esagerava anche più che non facessero i seguaci di quella scuola l'elemento storico, attribuendogli il carattere di necessità razionale: quantunque alla fine non se ne contentassero nè gli storici e nè i filosofi [1].

Io so che taluno de' più zelanti discepoli ha tirato da questa mala contentezza di tutte le parti un argomento di verità per la dottrina del maestro; ma l'argomento in questo caso non è sicuro, e se il compromesso non è riuscito, vuol dir che le condizioni non erano uguali, sicchè l'arbitro è dovuto parer troppo filosofo allo storico e troppo storico al filosofo. Quanto a noi, se finora siamo riusciti a dimostrar la doppia tendenza del divenire egheliano, non parrà senza ragione lo scontento degli uni e degli altri.

Tuttavia, egli che tentava di conciliarli in una scienza più alta, gli avvanza in merito filosofico, e quantunque non giungesse a trovare un vero accordo fra quelle dottrine, giunse a temperarne gli eccessi, finchè egli dominò solo nel mondo filosofico tedesco: ma come la conciliazione non era che apparente, e più nelle formole, che nella sostanza, così gli opposti si nimicarono da capo, e i filosofi egheliani precipitarono in tali

[1] Vedi a proposito delle scisme degli Egheliani un articolo del Janet, *Revue de Deux Mondes*, 15 Août, 1863: ed un altro più antico di Saint René Taillandier del 15 Luglio, 1847.

eccessi di speculazione, che parvero piuttosto ispirati dal Dio di Nisa che da quello di Delo. Ma, tornando ad Hegel, l'indole stessa della sua filosofia che è insieme risultato finale e viva espressione della vita universale, dovea da una parte condurlo a riconoscere e rispettar tutti gli elementi della vita sociale nel loro spontaneo sviluppo organico, e dall' altra a preferir l'organico al semplice, il concreto all'astratto, siccome quello in cui l'Idea raggiunge la sua pienezza e la sua verità. Laonde, mentre alla volontà individuale, siccome origine diretta o indiretta di tutti i dritti, sostituiva la volontà sociale; da un'altra parte, senza confonder quella con questa più che questa con quella, congiunse l'una coll'altra, non per cieco istinto di sociabilità, nè per violenza o per convenzione, ma per una legge razionale, onde la volontà generale, ch'è appunto la Ragione di tutte le volontà individuali, si afferma come unità di sè e di queste, e così affermandosi si reca in atto come tale, come volontà generale e concreta nello stesso tempo, come ragione esteriore delle volontà individuali, come Stato. Così la volontà individuale, anzi che sacrificarsi o essere sacrificata alla volontà sociale, non fa che allargarsi in questa, negando in sè la propria astrazione (l' individualità), e ritornando alla sua idea (la generalità) ch'è la sua stessa essenza. E siccome l'idea implica assolutamente la sua realtà, così que' momenti non li distingue che l' astrazione, ma sono congiunti nel fatto come organismo vivente, da cui deriva la volontà individuale la sua vita giuridica.

Ed ecco che lo stato piglia un carattere storico insieme e razionale, nasce spontaneo nel popolo come la lingua, i costumi, la religione, ma la spontaneità reca in seno una legge della Ragione, una necessità ideale, ond'esso è superiore alle volontà individuali, e in questa sua superiorità attinge la sua ragion di essere, la sua autorità e la sua forza, e non dall' arbitrio comunque manifestato di quelle. Tale è la conciliazione fatta da Hegel delle due opposte teorie, la quale nessuno negherà che debba essere in quel senso, che distingua senza nimicare, accordi senza confondere la storia e la ragione, la libertà e la necessità, la volontà umana e la divina. Ma per Hegel queste

cose hanno un valor diverso da quello che comunemente si pensa, e perciò la conciliazione rimane *in votis*, mentre nel fatto s'è lasciato campo libero ai due estremi di far man bassa l' un sull' altro, sotto apparenza di pace e di concordia. Imperocchè, secondo quella doppia tendenza della filosofia dell' identità, da una parte la volontà generale non avendo in sè realtà di sorte, non ha altro modo di essere, che come spirito in uno spirito, cioè come volontà individuale; onde l'individuo è assoluto soggetto di dritti e non di doveri, e naturalmente sovrano, e non v' ha sovranità superiore alla sua, neanche la sociale, che o è la stessa sovranità individuale, chiamisi monarca o senato o casta, o è un' astrazione, acconcia a colorir la violenza di quel tale o di que' tali che fanno il monopolio della sovranità. Da un'altra parte, la volontà generale non esaurendosi come idea nella volontà particolare, e adequandosi meglio a sè stessa nella volontà sociale, lo Stato che in sè concentra e rappresenta questa volontà sarà l'unico subbietto di dritti; e le volontà individuali, appunto perchè individuali, non conteranno nulla a fronte dello Stato e nulla potranno pretender da lui, e fra di loro solo quanto e come lor concede lo Stato. Così le due più opposte conseguenze delle dottrine giuridiche del XVIII secolo si trovano strette insieme nella dottrina egheliana sotto l'apparenza d'una conciliazione razionale. Ma facciamo di conoscer più distintamente queste dottrine, prima di cavarne alcun' altra conseguenza.

La filosofia del dritto abbraccia la totalità de'momenti, onde l'Idea divien volontà: nella volontà l'Idea fa sè fine a sè stessa, e raggiunge così ed effettua la sua libertà; i diversi gradi ond'ella raggiunge quest'intrinseca finalità e dà nello stesso tempo piena esistenza alla sua libertà, formano come tre cerchi concentrici ne'quali si svolge l' umana attività e che si chiamano ***Dritto***, ***Morale subbiettiva*** e ***Morale obbiettiva***, ovvero ***Socialità***. La volontà è primamente il semplice pensiero di sè, astrazion pura, volontà che non vuol nulla, nella quale non ci ha che libertà negativa, cioè l' assenza di qualunque determinazione, libertà teoretica e contemplativa, simile a quella di un brahmano assorto nel pensiero di Brama. Però una siffatta astra-

zione non può durar come tale; essa ritorna sopra sè stessa e si determina come rapporto di astratto e di astraente, vale a dire, nome subbietto, come Io. Nell'Io la volontà non è più come prima volontà di nulla, volontà indeterminata, ma volontà di qualche cosa, volontà di sè, volontà finita e particolare, e perciò negativa anch'essa. La volontà generale e particolare insieme, la volontà che sa di essere principio della sua determinazione, è la volontà vera, la volontà libera, consistendo la vera libertà nell' intimo accordo della volontà particolare coll' universale.

Ma questa volontà non è ancora che volontà in sè, e come tale reca la sua negazione, cioè l'*altro da sè*, che vale contrapporsi uno scopo obbiettivo: il quale, per altro, è lo stesso scopo subbiettivo, ma effettuato, è la volontà che pone sè stessa in un altro, e questa estraposizione delle volontà è la volontà naturale con tutta la varietà de'suoi moti, tendenze, istinti, appetiti, che formano la determinazion naturale e immediata della volontà. Or que'moti se tu li guardi nella volontà naturale non hanno verun carattere razionale e son comuni all'uomo e agli altri animali; ma guardati in rapporto all'idea determinante della volontà, pigliano carattere razionale e possono essere regolati e contenuti, come avviene nell'uomo solamente. Intanto anch'essi, tuttochè determinazioni della volontà, sono indeterminati, in quanto che possono riferirsi a moltiplici obbietti. La congiunzione attuale, la sintesi di quell' astratto principio determinante e di queste tendenze indeterminate, è il *decidersi*, nel quale la volontà si pone come volontà d'un individuo determinato ed è *libero arbitrio*.

Ma il libero arbitrio non è ancora, come volgarmente si crede, assoluta libertà; tutt'al contrario, è libertà indeterminata e difettiva, conciossiachè la facoltà di scegliere tra diversi fini ponga in esso una contradizione tra l' universalità della volontà e gli obbietti determinati, che non può essere risoluta che dal caso, non essendovi ragione di appigliarsi all'uno più che all'altro. La vera risoluzione di quella contradizione ha luogo nella volontà reale, nella volontà non solo libera in sè, ma anche per sè, cioè nella volontà che toglie per

obbietto e fine sè medesima o la sua universalità, quando quello ch'essa vuole è identico con sè stessa, quando la libertà vuole la libertà: l'esistenza della libera volontà è il *Dritto*. Il quale, come si vede, non è in sè che la stessa sintesi della volontà generale e della volontà limitata a un obbietto particolare, è la nozione del dritto nello spirito. Or qual'è l'esistenza di questa nozione? Primamente non può essere la nozione, come tale, che sarebbe un' astratta e falsa esistenza; la quale, per altro, non dura nè durar può in quello stato, essendo dalla sua stessa ragion di essere portata ad attuarsi fuor di sè. Ma che vuol dir quest' altro momento del dritto? forse la sua esistenza esteriore? Certo; ma non si dee intendere qual concreta esteriorità di dritti particolari, sibbene come momento dialettico dell'idea del dritto, non come fatto esterno, ma come *idea di esteriorità*, esteriorità pensata. La quale non essendo ch' esteriorità dell' Idea, torna al suo principio senz' arrestarsi a questo momento; onde una novella sintesi in cui si compie la nozione astratta del dritto come unità de'due opposti momenti. Vedesi, dunque, come un siffatto processo ha luogo nella stessa idea del dritto, nel dritto in sè che si pone per quel che è. Ma come ogni determinazione ideale porta seco necessariamente la sua esistenza in un subbietto, siccome quella che risultando di due opposti momenti gli concilia nello stesso tempo in sè stessa, e quest' atto di distinguere e di conciliare è lo spirito; così per opera dello spirito ciascuno di que'momenti ideali del dritto diviene reale ed esistente fuori dell'idea nel tempo e nello spazio, come dritto astratto o dritto di *personalità (proprietà, patto)*; come *Morale* propriamente detta, cioè i postulati morali che concernono l' uomo individuo (benessere, felicità, amor del prossimo, il bene come fine, non come effettuati o posseduti, ma da *dover essere* effettuati, come esigenze e doveri); finalmente la piena esistenza del dritto si determina nella forma della *Socialità*, come unità esterna e sostanziale della volontà e del fine, del dritto della persona e del dritto dell'Idea, (famiglia, società civile, stato, storia del mondo).

Noi verremo sponendo queste tre parti del Dritto, ciascuna nel suo luogo secondo la divisione egheliana, ed esponendole

vi faremo su le nostre osservazioni, e ne caveremo le conseguenze. Ma prima toccheremo d'un argomento più generale e di suprema importanza nella materia in cui siamo entrati, dico delle relazioni della Morale e della Filosofia secondo la dottrina di Hegel e secondo la nostra.

CAPITOLO II.

La Scienza non è l'ultimo fine dell'uomo.

In tutta la prima parte di questo lavoro abbiamo veduto come la scienza sia l'ultimo risultato e il compimento del pensiero riflesso, in quella guisa che il pensiero intuitivo è risultato e compimento della vita cosmica: e come nel pensiero si unificano tutte le forze della natura, così nella Scienza tutti i pensieri e tutti gl'intelletti. Or, che cosa è questa unità scientifica? è essa l'ultima perfezione e l'ultimo fine dell'uomo, secondo insegna la filosofia di Hegel? Se questa filosofia fosse veramente quello che pretende di essere, cioè la stessa assoluta identità dell'essere e del conoscere, io non so che cosa si potrebbe volere o desiderar più là di lei, essendo l'identità assoluta supremo conoscere insieme e suprema perfezione. Ma nè la filosofia di Hegel, nè qualunque altra al mondo, essendo o potendo mai conseguire quell'identità, così la scienza, secondo che la mente più si adegua coll'idea sua, ch'è la Mente sovrana, sarà un'approssimazione più o men lontana da quell'assoluta perfezione, ma non la conterrà mai, e perciò non può essere ultimo fine dell'uomo. Se non che la scienza, quantunque, come dicemmo, sia capace d'un infinito perfezionamento per l'infinito intervallo che è dall'atto mentale all'Idea, pure come unità *riflessa* del processo cosmico e dell'ideale, è una perfezione, un accrescimento della virtù mentale in ragion della maggior continenza ideale, e di ciò non si dubita da nessuno. Ma di che è perfezione quella perfezione? Del pensiero; il quale non essendo tutto l'uomo, perciò quella è perfezione parziale, e la scienza unità incompiuta. Il pensiero, come puro

pensiero, è principio del conoscere, e nella scienza è pieno conoscere: ma il conoscere non è che il veder della mente, e più larga e più connessa è la conoscenza, più perfetto il vedere. Or che vuol dir che il vedere è più perfetto? non solo che vede meglio quello che vede, ma che il suo vedere si fortifica, si abilita e si spinge a veder più lontano; in altri termini, la scienza non solo fa più compita la nostra conoscenza, ma accresce e stimola in noi la virtù di estenderla, la qual virtù non è lo stesso conoscere, ma ciò che indirizza e sollecita la facoltà conoscitiva al suo fine, cioè la volontà. Così il conoscere naturalmente riesce all' operare, il cui termine non è lo stesso conoscere, ma l' indirizzare e il sollecitar la conoscenza al suo fine.

Il fine della conoscenza rispetto alla volontà non è da confonderlo col fine della conoscenza rispetto alla facoltà conoscitiva, la quale non ha propriamente un fine, ma un obbietto o termine che si chiami, in cui essa compie l' atto conoscitivo, e senza di cui non conosce affatto; quel termine è il conoscibile, la cui fonte è l' Idea. Ora l' Idea a rispetto della volontà è pienezza, perfezione, compimento della natura mentale, cioè Bene; e Bene è pure il termino dell' immaginativa e della sensibilità, cui la volontà apprende come pienezza di essere e compimento della propria natura. Indirizzare e sospingere l'intelletto al Vero, l'immaginativa al Bello, non ha che fare coll'effettivo conseguimento di quegli obbietti, che è proprio delle singole facoltà; la volontà padroneggia quell' indirizzo, regola quel moto, mentre le facoltà suddette non hanno in lor potere il pieno conseguimento e il possesso compiuto del termine loro. Un limite fatale, sospinto sempre ed incalzato dalla crescente foga dell' umano pensiero o non superato mai, rende impossibile alla facoltà conoscitiva di compenetrarsi e immedesimarsi colla propria idea, e all'imitativa di produrre l'assoluta parvenza di sè [1]: laonde, mentre queste rimangono sempre al di qua del loro Ideale, la volontà non incontra alcun li-

[1] Vedi nel Fornari (Arte del Dire, vol. IV) la nuova teorica della parvenza e della fantasia.

mite nel sospingerle a quello; e sospingendole fa per parte sua quel che *dee essere*, cioè reca in atto o traduce in infinita tendenza l'infinita possibilità di approssimazione del finito all'infinito, della Scienza all'Idea, dell'arte alla Bellezza; mentre la scienza e l'arte non effettuano mai da parte loro quell'infinita possibilità.

Ciò che dee essere non è già l'immedesimazione della scienza e dell' Idea, dell' arte e della Bellezza, anzi la scienza e l'arte non sarebbero possibili senza la distinzione dell' intelletto e del Vero , della fantasia e del Bello : laonde esse esprimono, quando l'esprimono, l'essere, ch'è quella distinzione, e non ciò che dee essere. Ma ben dee essere nella scienza e nell'arte la maggior possibile perfezione, la quale dimorando nell' Idea e nella Bellezza, che sono l'infinito, quindi la necessità d'un infinito conato verso quelle, e questo conato è la volontà. Per la qual cosa, se l' arte e la scienza umana non son la stessa scienza e arte divina, se non son la stessa Idea e Bellezza, non può in loro finir quel conato e quetar la volontà, ma nella volontà pigliano novello atto e vita novella, e lena a camminar sempre verso il loro Ideale ; e perciò nella volontà che le indirizza al perfezionamento dell' umana natura trovan esse la condizione del lor compimento, e non la volontà in loro. Quindi la superiorità per questa parte delle dottrine morali di Kant e di Fichte su quelle di Schelling e di Hegel, che fanno dell'arte e della scienza fine e compimento di tutte le cose umane e divine, mentre con più ragione e profondità quelli mostrano l' eccellenza del mondo pratico sullo speculativo [1]. Il mondo pratico o morale bisogna distinguerlo dalla scienza morale o Etica, siccome ogni scienza si distingue dall'ordine di cose di cui è scienza: quell'ordine è nesso di forze, mentre la scienza è ordine d' idee ; così nesso e ordine di forze è il mondo morale, che l'Etica traduce in un ordine ideale. Ma come l'ordine reale

[1] Si sa che Socrate faceva della pratica natural compimento e frutto della speculativa (V. Xenoph. Memor. l. I, c. I, § 15, 16 et al. pass,); e che pel suo discepolo Platone la filosofia era via alla santità e alla divinità (V. Phaed. 82, B. 84, B. Conf. Van Heusde, Initia Phil. plat. Vol. 3. p. 215 et seqq.).

delle cose si riflette e si compie nella scienza, così la scienza si effettua e si compie nel mondo morale: il pensiero risolve la contradizion della potenza e dell' atto *(sensibile, mentale, mente)*; la scienza quella del pensiero intuitivo e del riflesso *(intuito, intelletto, ragione)*; ma siffatta risoluzione non è che speculativa, che vuol dir che è fatta solamente nell' idea. Ora l' idea nella ragione non è l'idea in sè; ma è semplice unità pensata del moltiplice ideale, è semplice coscienza dell' unità del processo cosmico e ideale, in cui sappiamo consistere l'inizio della mentalità o l' intuito, e perciò essa non fa ciò che pensa, non risolve nel fatto la contradizion delle cose, come la risolve nel pensiero, e in lei non trova nè riposo e nè felicità la stanca vita umana. L' Idea in sè convertendosi con la Causa è Atto compiuto, cioè fa quel che pensa, è Bene; e perciò il Bene è la massima e l' unica categoria divina, siccome quella che contiene la causa e l'Idea. Che cosa è difatti il Bene in sè, se non beatitudine; e che fuor di sè, se non partecipazione di beatitudine? La beatitudine è pienezza di essere, e non ci ha maggior pienezza della identità del conoscere e del potere, la quale unificando, come dimostrammo, collo stesso atto l' intrinseca dualità delle cose, è anche comunicazione di beatitudine, vale a dire, di essere e d' idealità insieme.

Adunque Bene è l' Idea in sè, ed effusion di bene tutto ciò che dall'Idea procede; quindi la profonda verità della dottrina platonica delle idee, parte non avvertita, e parte guasta dai Comentatori. La volontà imita nell' uomo quello che l' intrinseca identità fa nell'Idea, vale a dire, fa quello che l'intelletto intende, e perciò nella volontà è la maggior perfezione dell'uomo, anzi nella volontà è tutto l'uomo, siccome nel Bene è tutto Dio. Se non che, la volontà nell'uomo non è beatitudine, come il Bene in Dio; conciossiachè non sia essa l' immediato legame del pensiero e del fatto, ma tendenza infinita a divenirlo. Una tendenza siffatta essendo verso un termine estrinseco o distinto da sè, importa una continua negazione del suo termine intrinseco; quindi un' intrinseca lotta di tendenze, tanto più viva, quanto più forte è l' inclinazione della volontà verso se stessa. Questa inclinazione chiamasi istinto, e quando è più

vivace, passione, la cui soddisfazione è il piacer sensibile: dunque la volontà che tende all'infinito dee schivar quel piacere e lottar con quella inclinazione, e perciò chiamasi virtù ed è dolorosa. Laonde la volontà è anch'essa contradizione, come il pensiero, ma in un modo affatto diverso; perocchè in questo si contradicono due stati mentali, l'indeterminazione intuitiva e la determinazion riflessiva, e in quella due tendenze, l'intrinseca e l'estrinseca: quindi per l'uno la conciliazione è dialettica, l'unità del generale e del particolare, l'Universale, la Scienza; per l'altro effettiva, cioè il possesso pieno e compito, l'estrinseco intrinsecato, le due tendenze conciliate e composte in quell'atto onde lo spirito è congiunto con sè e coll'Infinito, che vale la più eccelsa e più piena comunion del Bene sommo, la Beatitudine. Imperocchè il Bene, come dicemmo, è la stessa identità della Mente e della Causa; e la maggior compenetrazione del conoscere e dell'essere, del sapere e del potere, è appunto quell'atto suddetto. La scienza non compenetra l'essere e il conoscere, ma il conoscibile e il pensiero, e però è solo compimento del conoscere, è conoscenza piena, ma lascia intatta la contradizione del conoscere e dell'essere, non fa quel che conosce, non fa dell'uomo quel che dee essere, ma solo glielo fa vedere. La volontà spinge con un conato infinito l'essere umano a ciò che dee essere, studiandosi di risolvere la precedente contradizione, e intanto divien contradizione essa stessa: ed ecco un'altra differenza tra il fine della volontà e della scienza.

Imperocchè la scienza pone e risolve in sè stessa la propria contradizione, e la volontà la pone e non la risolve; anzi la scienza ponendola la risolve. Dove infatti pone la scienza la contradizion dell'ideale e del reale? Nell'unità del soggetto conoscitore; or che vuol dir ciò, se non l'atto stesso di unificar quei termini contradittorii, l'atto di conoscere? E che altro è la scienza, se non universal conoscenza, posizione di tutta la serie de'contradittorii nel pensiero? E il pensiero stesso conoscendosi nella scienza non risolve nello stesso tempo l'intrinseca contradizione de'due stati suddetti? Laonde la scienza non contiene propriamente e non risolve una propria contradizione,

ma quello che è contradittorio fuori della scienza, in quanto è nella scienza non è più contradittorio, perocchè la scienza stessa è unità ed operazione unificativa. Ma se la scienza risolve coll'atto d'intenderla quella contradizione, non così la volontà coll'atto di volerla risolvere: anzi se quell'atto è la stessa unità degli opposti, questo gli scinde da capo e pone l'un contro l'altro. Difatti la volontà risuscita sempre la contradizion dell'essere e del dover essere, mentre la scienza continuamente la risolve, congiungendo nell'unità sua la moltiplicità intelligibile coll'Idea; unità che testè abbiamo detto esprimere l'essere, cioè il distinto nell'identico e l'identico nel distinto, e che la volontà riopponendo come espressione inadequata all'essere ch'esprime, rinnova la contradizion dell'essere e del dover essere, ed urge e preme tutte le attività dello spirito nella via del perfezionamento. Ma dov'è il fine di questa perenne agitazione, di questo infinito affanno della volontà? Può ella in sè trovar mai l'unità dell'essere e del dover essere, l'identità del conoscere e del potere, insomma, la beatitudine a cui anela? Tanto vorrebbe dire che potesse in sè risolvere la propria contradizione, che è impossibile, se essa come volontà consiste appunto in quella contradizione. Il pensiero trova la sua unità nella scienza collo stromento della parola, che l'uomo riceve dalla società e da una naturale attitudine a formarla; ma lo stromento da procacciarsi la propria unità la volontà nol possiede, se il possedesse, potrebbe farsi beata a sua posta, senz'altra fatica che di adoperarlo. Imperocchè quello stromento non è che lo stesso bene, di cui certamente non è del tutto privo il mondo, e però tanto la natura sensibile, quanto la società de'suoi simili, non che le scienze, le arti e la civiltà in generale, ne porgono all'uomo in una certa misura; ma la volontà, per esser più capace che la natura e la civiltà non le porgano, non può contentarsene, non può arrestarsi ad esse che non levano, ma fanno più evidente e più viva la contradizione in cui si travaglia. Dunque è mestieri che il Bene stesso risolva questa contradizione, che faccia essere in lei quel che dee essere, che la congiunga con sè: onde segue che nel mondo morale trovasi il passaggio al mondo so-

vrannaturale, e che senza questo non è possibile quello. Così la morale mena naturalmente alla religione, la quale è come un'anticipata congiunzione del mondo naturale e del sovrannaturale, onde la volontà si eleva all'atto più eccelso, e le naturali virtù al loro massimo accrescimento e perfezionamento.

Ora Hegel capovolgendo quest'ordine, e facendo della scienza l'ultimo fine dell'uomo, viene a spostar la morale e la religione dal proprio luogo nell' ordino ideale, toglio loro il carattere teleologico e le riduce ad una sintesi razionale, senz'altro valoro che speculativo. La morale e la religione bisogna distinguerle dalla filosofia della morale e della religione, la quale, come abbiamo dimostrato, non è compimento di quelle, ma del pensiero, che come pensiero compito dee trovar la ragione di tutte le cose. Ma in questa ragione la volontà, anzi che quetarsi, trae motivo di più studiare il cammino, siccome quella che le mostra lontano, ma non la conduce al suo fine. Il conoscere non è fine, ma è l' idea del fine: il fine è anche idea di sè; ma l' identità del fine e dell' idea non è fine a sè, ma a ciò in cui l'idea del fine si distingue dal fine, vale a dire alla volontà, che muove dall' idea e va al fine. Laonde, la nostra idea del fine non essendo il fine, ma solo la vision del fine, arrestarsi a questa, riducendo a un esercizio mentale tutta l'attività dell'uomo, gli è come chi pensasse di aver tutti i sensi nella vista e si ostinasse a toccare, ascoltare e fiutar con gli occhi. Ma non è la follia la peggior conseguenza di quel principio; gli è che la volontà diventa un fuordopera, come volontà, e solo necessaria come pensiero, come anello di quella catena di pensieri che va dall' Essere puro allo spirito assoluto, glorificandosi così l'inerzia e l' indifferenza, e collocandosi l'ideale dell'uomo nell'uomo più misero e più abietto di questo mondo. Se l'onestà, la virtù, la gloria, il sagrifizio non hanno altra ragion di essere che in rapporto al fine, il filosofo dell'Hegel, il filosofo che ha coscienza dello spirito assoluto, non dee fare alcun caso di tutte queste cose, anzi sorridere di pietà verso coloro che le proseguono, siccome quelli in cui la ragione o lo Spirito ancora pargoleggia e si trastulla colle immagini. Come l'uomo, secondo Orazio, si dissipa fanciullo ne'balocchi, giovane

nel cacciare e cavalcare, maturo nel procacciar quattrini, amici ed onori; così l'umana specie s'agita e dissipa dietro a questo e a quel fine, la proprietà, la famiglia, la repubblica, la bellezza, le arti, i piaceri, l'onestà, la santità, la fede, il martirio; mentre il filosofo colla mente serena, quasi *sobrius inter ebrios*, guarda e contempla cotanta agitazione, e ricomponendola e riordinandola nel suo pensiero, la purifica di tutto ciò che ha di accidentale, d'incomposto e di oscuro, e così la giustifica e nobilita in sè, nella sua scienza assoluta, e compatisce ai miseri profani che non san quel che si fanno. Tanta superbia e così matto orgoglio dovrebbe essere sentimento naturale del nostro filosofo, e quì e colà scoppia ne'libri de'suoi pari, ma la mente non può reggere a uno sforzo così violento, e l'uomo si rassegna volentieri al comun modo di vivere, se vuol cansare il manicomio. Nondimeno la dottrina è quella, e queste le conseguenze; e se fosse possibile di recarla nella vita, e si trovasse uomini che volessero farlo, io no so che si potrebbe aspettare da siffatta società di filosofi, che ad usanza di Bracmani se la passerebbero contemplando e un poco sorridendo degli umani affanni. Intanto questi affanni sono necessarii, non solo perchè altrimenti a quegli oziosi mancherebbe la materia della contemplazione, ma anche perchè se gli uni non affannassero, non potrebbero gli altri, cioè i filosofi, aver ozio da contemplare e sorridere.

Quindi la necessità di una riforma degli ordini sociali, dove da una parte fossero quelli che sviluppano in tutte le forme il contenuto della vita; e dall'altra i filosofi che come gl'Iddii maggiori guardano dal loro Olimpo dialettico quel solenne spettacolo, senza che il lor guardare torcesse d'un apice il corso degli avvenimenti, o ajutasse un sol desiderio, asciugasse una sola lagrima, risparmiasse una sola vittima, un sol dolore, un sospiro solo alle travagliate moltitudini. Ripigliamo la dimostrazione.

Quella tendenza idealistica della filosofia egheliana, che avvolgendo ne'suoi giri vorticosi e menando colla sua rapina quanto trova per via, riduce tutto al pensiero e toglie ogni finalità alla vita, ogni lena alla volontà, ogni conforto alla virtù,

scalza ancora la base del dritto e della giustizia, scuote i fondamenti della umana società, mozza le ali al sentimento religioso, e riduce lo spirito nella solitudine della sua coscienza, che non tarderebbe a divenir solitudine sociale e nuova barbarie del genere umano. Ma di ciò più appresso. Ora si consideri che detta tendenza idealistica, come abbiamo più volte veduto nella filosofia di Hegel, segregando lo spirito da tutto ciò che è sopra di lui, dalla Bellezza, dalla Verità, dalla Bontà, e non trovando quello in sè stesso che il sentimento di sè, così è forza che la finisca e ristagni nel sensibile. Nella Parte prima abbiamo veduto a che si riducano nello spirito la morale, la religione, la scienza; vale a dire, ad atti determinati di quel determinato spirito di cui sono atti. Or, una morale ed una religione che non fosse niente altro fuori di quegli atti che chiamano morali e religiosi, niente fuori dello spirito, non è nè morale e nè religione, ma vuoto concetto, mobile e vago sentimento, trasmutabile in tante guise, secondo che mutano i costumi, i caratteri, le tendenze, gl' interessi, i tempi e i luoghi.

La morale, come la scienza, è fondata in quell'atto che distingue e congiunge nello stesso tempo la volontà e l' Idea: e come l'Idea alla volontà non è semplice unità del distinto, o ciò che è, ma fine da conseguire, o ciò che dee essere; così quell'atto essendo dovere da parte della volontà, è insieme comando e legge. Difatti il comando importa la volontà che comanda e la volontà a cui si comanda, e quando quello fosse comando assoluto, esigerebbe nello stesso tempo l' osservanza, cioè, la conformazione della volontà imperata all' imperante: dunque quell' atto che distingue e congiunge la volontà coll' Idea è il comando, la legge, la volontà assoluta. Ora, supponi che questa volontà assoluta, non sia tale, in quanto distingue e congiunge un'altra volontà colla sua, ma in quanto congiunge sè con sè stessa, in quanto ha coscienza di sè, segue: 1° Che essa non è più assoluta, perocchè distinguendo sè in sè, la sua unità risulta, ma non è, suppone la distinzione, e non la fa; diversamente non la farebbe in sè, ma fuor di sè, e sarebbe quella volontà che noi intendiamo: e supponendo poi la di-

stinzione, è un atto novello ed avventizio. 2° Non è volontà; perocchè la volontà importa relazione con un fine da dover conseguire, e perciò con una legge o comando: fuori di questo rapporto non ci può essere nell'anima volontà, ma o un moto cieco e istintivo, un sentimento qualsivoglia, o il concetto della volontà, ma non la volontà reale. 3° Il sentimento e il concetto sono proprii dello spirito che sente e pensa; laonde una volontà siffatta, anche ad esser tale, sarebbe propria di colui che l'ha, e perciò non armonia, nè principio e nè parte dell' armonia morale, ma negazione di questa.

E così dirai del dritto, che non è che l'ordine morale della società o la Morale fra gli uguali; e così pure della Religione, la quale si fonda su quel medesimo atto, che la morale; ma non in quanto distingue la volontà nostra dall' Idea, sibbene in quanto la congiunge, e perciò a lei l'Idea non è imperiante, ma benefica e amorosa.

Una religione che non uscisse dallo spirito, e che non fosse che un atto dell' Idea, onde rivela sè a sè stessa nello spirito, non sarebbe che un' *autolatria* ed una finzione religiosa, tutta propria di colui che la fa, e perciò non religione, non legame del genere umano, ma orgoglio, divisione, e mutua noncuranza degli uomini.

Ma su questo torneremo fra poco di miglior proposito.

CAPITOLO III.

Vanità del Dritto, della Morale e della Religione nel sistema di Hegel.

Abbiamo dimostrato che la scienza, siccome atto di conoscere, pone e risolve nello stesso tempo la contradizion del soggetto e dell' oggetto, del particolare e del generale, e così via via tutte le altre, e perciò esprime l'universo com'è; mentre la volontà movendo dalla coscienza della contradizione dell'essere e del dover essere, non risolve in sè questa contradizione, ed è perciò un conato infinito verso quel termine in

cui quella va risoluta, e questo termine è il bene. Adunque il bene verso la volontà è una necessità, è il dover essere, ma non è così verso sè stesso; se tale fosse a sè, qual'è alla volontà, non sarebbe a questa quello che è, cioè dover essere. Imperocchè il bene dee essere verso la volontà, appunto perchè esso in sè è tutto l'essere, è l'essere pieno, identità dell'essere e del conoscere; e la volontà dee andare al bene, perchè il suo conoscere non è il suo essere, perchè tra quello che è e quello che conosce ci corre l'infinito: la scienza rivela o dimostra il dover essere, com' essero, come armonia razionale, la volontà l'apprende come compimento della scienza, come unità, non solo intesa, ma posseduta del conoscere e dell'essere. A questo possesso, che è la beatitudine, aspira la volontà, non solo per la ragione detta, del natural nesso del conoscere e dell'operare, non solo per una necessità subbiettiva o razionale, ma obbiettiva ed effettuale, per un comando o legge, come s'è veduto.

Il comando deriva dalla stessa origine, che la necessità razionale, e questo ha dovuto ingannare coloro che ne hanno fatto una sola e medesima cosa. Lo stesso Atto, distinguendo e legando nello stesso tempo con sè medesimo il distinto, cioè, creandolo e rendendolo intendevole e intelligente, fa la necessità razionale e morale. E come l' intelligenza si negherebbe fuori di quella necessità, così si mortifica in noi e quasi si annulla la volontà opponendosi al suddetto comando. Se fosse altrimenti, quella necessità sarebbe non necessaria, e il comando inefficace e impotente. Laonde, così la Ragione, come l'Imperativo assoluto, per dirlo con Kant, importando la stessa necessità, son la stessa cosa: ma l'una è necessità che è, l'altra che dee essere. Or che vuol dire questa necessità? Ciò che è necessario in sè è e non dee essere: laonde nell'Atto assoluto l' identità della Causa e della Mente non dee essere, ma è; e così parimenti nella nostra ragione. Quella identità in sè è il Bene, e perciò *è* e non *dee* essere; e se è in sè, è pure nella ragione; ma in che modo è nella ragione? È idea d' identità e non identità effettiva, è sintesi e non atto, insomma è Ragione assoluta, che è appunto l'unità della Causa e della Mente, ma

unità distinta dal pensiero, e sappiamo che da questa distinzione procede la nostra ragione. Dunque il Bene nella nostra ragione non è che idea del Bene, e come tale è necessaria, e perciò è e non dee essere. Ma si consideri un po' questa necessità, tanto nella nostra ragione, che nel Bene stesso. Che cosa è nel Bene la sua necessità? è l'assoluta identità dell'essere e del conoscere. E che cosa è nella ragione? è l'assoluto rapporto di questi due termini, cioè l'Idea. Che cosa è il limite all'essere limitato? È anche necessità che deriva dalla intrinseca differenza dell'essere e del conoscere, della potenza e dell' atto: e però la maggior necessità è nella potenza, e la maggior libertà in quell'atto che si converte colla potenza, che è il pensiero, e l'assoluta libertà nell'assoluta conversione, nell'Atto puro, nell'identità. Adunque la necessità nel Bene è assoluta libertà, Autonomia, Personalità divina, la quale creando o distinguendo da sè fa la necessità del distinto, cioè la potenza; e congiungendolo a sè fa la sua libertà, cioè il pensiero.

Tra la libertà finita o l'infinita corre quel divario che è tra le due suddette necessità: nel pensiero l'essere e il conoscere non sono necessariamente congiunti, ma solo di fatto vale a dire, allora e non prima che la potenza mentale si compenetra seco stessa e si congiunge così colla sua idea; sicchè allora nasce in lei e tanto vi dura la libertà, per quanto dura quella congiunzione; e più intima è la congiunzione e più si fa libero, più si allarga il pensiero, e colla libertà cresce la facilità del volere, e quindi la congiunzione suddetta è la stessa libertà del pensiero. Così il volere facilitandosi coll'estendersi e l'allargarsi del pensiero, ch'è appunto la sua libertà, o la maggior congiunzione colla sua idea; l'assoluta identità sarà insieme assoluta libertà ed assoluta operazione. L'operazione che consiste nella semplice congiunzione dell'essere e del conoscere, non è assoluta, e neanche libera [1], perchè suppone la distinzione, cioè un'altra operazione; e però il termine della con-

[1] Il pensiero ch'è quella semplice congiunzione, non è, ma si fa libero, e divien sempre più libero, secondo che il suo conoscere più s'adegua all'essere.

giunzione non lo fa, ma lo trova. Ma quell'operazione che fa la suddetta distinzione non ne suppone verun' altra, s' ella in sè è identità di essere e di conoscere: dunque solo l'atto creativo che fa e non trova, in sè o fuor di sè, la distinzione e la congiunzione, è vera operazione assoluta, com'è assolutamente libero.

Una creazione non libera, com'è quell'eterno creare de'panteisti, non è creazione, ma esplicazione o emanazione qualsivoglia: imperocchè non ci ha che due maniere di necessità, l' una che è la stessa libertà assoluta, l' altra che è la limitazion del conoscere all' essere e dell' essere al conoscere. Ora, un'eterna creazione importa un eterno rapporto della Causa e dell' effetto, vale a dire, un eterno rapporto estrinseco dell' Idea, un' eterna relazione dell' identico col diverso: ma una siffatta relazione, come abbiamo provato, non sarebbe senza l' identità intrinseca o l' assoluta interiorità; dunque, o si va all'assurdo di ammettere due eterni, l'intrinseco e l'estrinseco, o bisogna negare l'interiorità dell'atto creativo, riducendolo al solo rapporto del distinto coll'identico, cioè all'identità razionale, all' identità che diviene, qual' è l' identità egheliana, la quale importando un'intrinseca differenza fra identità potenziale e attuale, tra identità che è e identità che si conosce, non è vera identità nè libertà vera ed assoluta, nè assoluto il suo operare, siccome quello che consiste nella sola e semplice congiunzione dell' essere e del conoscere.

Adunque necessità, libertà, personalità, causalità si legano insieme nello stesso atto in cui a riguardo nostro consiste il Bene, e chi guasta o toglie un solo di quegli attributi, gli guasta e toglie tutti. Ora, una necessità libera, un essere che si converte assolutamente colla sua ragione, un'assoluta coscienza di sè è *Personalità*, onde la necessità suddetta divien legge o comando ad un altro. Ed ecco come la necessità del Bene è e dee essere: è in quanto identità dell' essere e del conoscere, in quanto Idea; e dee essere in quanto comando: come Idea ha rapporto colla ragione, e come comando colla volontà; la ragione ne apprende l'evidenza, la volontà la forza e l'imperio. Ma perchè la nostra mente è in quel doppio rapporto col Bene,

sì che le paja ora Idea ed ora Comando? Perchè in lei si distingue l'intendere dal volere? La risposta l'abbiamo già fatta: perchè il suo intendere non importa, che un'esterna congiunzione coll' essere inteso, cioè coll' idea e non colla sostanza o atto del Bene; quindi un'infinita tendenza a questa pel mezzo di quella, uno sforzo perenne per trasformar l'una nell'altra, ed ecco la volontà. La quale se non si contenta dell' Idea, è perchè l' Idea non si contenta di essere intesa solamente, ma comunica colla luce intellettiva la necessità del possesso, il comando. Veggasi dunque come si riscontrano e accordano perfettamente questi due fatti, dico la distinzione nella mente dell' intendere e del volere, e la doppia operazione dell' Idea d'illuminare e di comandare. Questa doppia operazione si unifica nella personalità divina, e quella distinzione si accorda nella personalità umana: e siccome senza quell' unità non sarebbe personalità divina, così non sarebbe personalità umana senza questa distinzione. Hegel sopprimendo tal distinzione, e confondendo le suddette operazioni della nostra mente con quelle dell' Idea, annulla a un tratto la personalità divina e umana, e quindi tutto l'ordine morale, la Legge, la libertà, la finalità, la sanzione, il mondo soprannaturale, il bene; e coll' ordine morale anche il giuridico, cioè la società.

In che consiste la personalità umana? Abbiamo detto che in lei si accordano le due operazioni dell'intendere e del volere. Or, chi fa quest' accordo? Non lo può fare altri, che la virtù stessa che intende e vuole; e in che modo lo fa? Raccogliendo sè in sè stessa, guardandosi in seno e riconoscendosi quello che è, recandosi, come dire, in mano le sue forze o governandole a sua posta, pigliando così possesso pieno di sè stessa e distinguendosi in sè ed opponendosi a tutto che non è sè. Tanto vuol dire intendere e volere, e non altro volle dire Hegel con quelle parole, che « *come persona io esisto solo da me stesso.... mi conosco libero in me stesso, e posso da tutto astrarmi, mentre nulla mi stà davanti che la mia personalità*[1] ». Dunque nel porsi in sè come sè, come principio del proprio pensare e del pro-

[1] Op. cit. p. 75.

prio volere, consiste la personalità; vale a dire, nel distinguere la propria distinzione, o, che vale il medesimo, nel conoscersi in quelle relazioni in cui si è collocato nell'ordine universale, onde deriviamo le proprie forze e il proprio valore. Or senza quella distinzion naturale che è la radice, come sarebbe la distinzion posteriore, che è l'atto compito della personalità? Se Hegel stesso fa consistere la personalità nel distinguersi in sè da tutte le cose, non ci ha che due vie: o questa distinzione fa sè e le cose nell'atto di distinguersi, o se tanto non fa, il suo distinguersi suppone un' altra distinzione. La qual distinzione non potrebbe distinguendo porre sè stessa e il distinto, non potrebbe porre il rapporto e i termini, se non fosse in sè Mente e Causa, identità dell'operare e del conoscere, assoluta compenetrazione, assoluto possesso di sè, insomma, Personalità divina. Imperocchè, un atto di questa natura che distinguendo fa i termini e il rapporto non potrebbe essere quell'atto che è, se fosse distinto in sè; e come dall' esser quello che è procede la distinzion del distinto, la distinzion di tutte le cose fra le quali è distinto il pensiero, come tale, e dalle quali esso pensiero ripensandosi si riconosce distinto, nel che consiste la personalità umana, così viene questa doppia conseguenza: 1° che la personalità umana non può reggere nè concepirsi senza la Personalità divina; 2° che questa relazione nascendo dalla distinzion delle due personalità, ogni pensiero che la turbi e confonda, trasportando l'essenza dell'una in quella dell'altra, è grande errore, e gran male se il turbamento passa nell'ordine morale e sociale. Laonde il naturalismo e il panteismo o l'eghelismo, che è l'uno e l'altro insieme, confondendo in una quelle due essenze, è il più gran turbamento speculativo e morale, che diverrebbe sociale e coprirebbe il mondo di rovine e di barbarie, al cui paragone quella del Medio Evo sarebbe civiltà fiorita, se non vi s'opponesse e resistesse il Cristianesimo e la civiltà.

Il primo effetto di quella confusione è la negazione d'ogni personalità; imperocchè, sia che la personalità divina si confonda coll' umana, o questa con quella, l'effetto sarà sempre questo, che l' identità mutata in differenza e la differenza in

identità, nè l'una nè l'altra saran più quel che sono. Nell'Identità il pensiero non è più unità di sè, unità di potenza e di atto, e perde ogni personalità, siccome l'Identità nel pensiero cessa di essere unità di Causa e di Mente, e non è più Personalità divina. Io so bene che anche in questa confusione non si perde il sentimento della propria personalità, perocchè la natura è più potente del sofisma, ed anche negando il proprio pensiero si pensa, e pensando si afferma la propria personalità: ma il sofisma in questo caso se non giunge a distruggere, mortifica ed invilisce quel sentimento, troncandogli i nervi e privandolo della sua virilità, che è l'azione, e riducendolo alla pura contemplazione. E questo è l'altro effetto di quella confusione, onde l'uomo si raccoglie tutto nel pensiero e disdegna l'operare, siccome quello che dee reputarsi d' assai inferiore al pensare, e poco degno del filosofo. Difatti qual prò ha egli l' Egheliano dell' azione, e di qualunque *fatica nella quale gli uomini si affaticano sotto il sole*[1]? Se egli vedesse qualche cosa altro fuor del pensiero e più nobile del pensiero, s' intende che s' affaticherebbe a raggiungerlo : ma il suo pensiero, la sua scienza, essendo la stessa coscienza dell'essere, che cos'altro vi può essere fuori dell'essere? Dunque tutta la gran faccenda è di giungere a questa coscienza, faccenda che nel resto va co' suoi piedi; perocchè l'essere dee giungervi e vi giunge in forza delle sue stesse leggi, e noi volere o non volere siamo portati con lui, o che fatichiamo o che riposiamo, siccome la terra per sue proprie leggi trasporta con sè intorno al sole i suoi abitatori o ch' e' dormano o che veglino, o che vadano o che stiano, o che vogliano o che non vogliano. Guai al mondo, se gli uomini giungessero a persuadersi di questa dottrina e volessero tutti vivere da filosofi egheliani, certo non sarebbe il solo tempio di Giano che si chiuderebbe, nè la sola pace s'assiderebbe nelle città, ma con lei, anzi invece di lei quell' altra che, secondo Tacito, ne mentisce il nome nel linguaggio de' tiranni, e che si appella solitudine. Perocchè se altri non s'affaticasse per questo mondo di filosofi, per questo gran chiostro di bra-

[1] Eccles. I, 3.

mini o di certosini, converrebbe o che tornasse al mondo l'età di Saturno, o che ciascun filosofo cercasse di farsela a spese dell'altro, onde al gran silenzio succederebbe un gran rumore, e non solo in Alemagna, ma in tutto il mondo, sarebbe rappresentato quel *dramma*, di cui parla Errico Heine, *a petto del quale la rivoluzione francese sarebbe un innocente idillio*[1]. Adunque un' altra conseguenza di quella confusione è la dissoluzione delle umane società, o, come rimedio, il dispotismo dei più forti e più astuti: rimedio, nel resto, innocente nè più nè meno di tutti gli altri modi, buoni o cattivi che si chiamino, adoperati ad unire o a mantenere gli uomini in società, se questa è una forma necessaria dell' essere, un necessario passaggio per giungere all' assoluta coscienza di sè. E così dirai dell'operare di ciascun individuo, comunque gli uomini usino chiamare le loro operazioni, senza le quali non sarebbe il pensiero che le intende: insomma, la differenza del bene e del male, del giusto e dell'ingiusto, del vizio e della virtù è cancellata nel mondo, quando esso non ha finalità. Ed ecco una terza conseguenza del sofisma egheliano, su cui torneremo a proposito della dottrina morale di questo filosofo.

Finalmente, la Personalità divina convertendo l'idea in comando, o la necessità speculativa in necessità morale, genera la volontà nello spirito, e generandola la lega con sè e colle altre volontà, e crea insieme l'ordine morale e l' ordine giuridico, l'uno principio e forma della libertà, l'altro della società; e come la società è la libertà di tutti, così l' un ordine è fondamento dell' altro, il dovere del dritto. Ma se la personalità divina non è nulla fuori del pensiero, come farà il pensiero ad assumere e verso chi assumerà l' aria e l' autorità del comando? In sè è tutto quello che dee essere, coscienza assoluta dell'essere; fuori di sè è forza cieca che ciecamente ubbidisce alle leggi del suo sviluppo: che cosa dunque ci ha a far l' imperativo e la morale, quando tutto sta al suo luogo e tutto procede necessariamente così? quando l' Idea essendo tutto ciò che dee essere, diviene in forza di questa necessità nella natura

[1] Allemagne. Vol. I, p. 182. Paris, 1860.

e nella società degli uomini, e divenuta a sè nel pensiero ha già compito quel dovere? Ma si può egli parlar di dovere dove non regna che necessità ineluttabile? se la necessità è intrinseca a quell' operazione dell' Idea, se quell' operazione stessa è la sua necessità? Può nessuna causa interna o esterna turbar l'ordine di quell'operazione, se essa è causa di tutto e di sè stessa? Come dunque è possibile il male al mondo, com' è possibile l' ingiustizia e il delitto, se tutto va come dee andare, e niente può sturbare quell' andamento? E se non è possibile il male, che cosa sarà il bene, se in lui va confuso tutto quello a cui gli uomini dicono male e bene? poichè se se ne distinguesse, sarebbe allora col bene anche il male, a cui bisognerebbe assegnare un'origine diversa da quella del bene, e quindi ammettere qualche cosa che non è l'Idea e sostanzialmente distinta da lei.

Lo stesso dirai della virtù, di cui Bruto, non che bestemmiarla, avrebbe dato la più giusta definizione, se non fosse possibile il peccato e il delitto: perocchè virtù sarebbe anche ciò che gli uomini chiamano al contrario. Che se la distinzion de' nomi porta quella delle cose, virtù e vizio significheranno due operazioni affatto diverse, anzi contrarie; e perciò se l'una è conforme all' Idea, l' altra deve essere disforme, quindi un soggetto distinto dall' Idea, in cui sia possibile quella difformità, salvo che non si voglia far l' Idea soggetto dell' una e dell'altra, principio del bene e del male, sostanza onesta insieme e malvagia, che sarebbe per altro una bestemmia in bocca di chiunque altro, che d'un egheliano. Or, se non si distingue nel mondo il bene dal male, se tutto si lega nella natura, nella coscienza, nella società e nella storia con quella stessa necessità, con quella stessa legge che fa il loro avvenimento e la loro vita, se tutto serve ad alimentar questa vita, e niente può scartarsi, che la vita non si turbi e non manchi in quel punto, che un filo non si tronchi di quella trama, onde lo *Spirito*

« . . . . del Tempo al fertil lavorio,
« Che perpetuo susurra, *va* tessendo
« L' inconsumabil clamide di Dio [1];

[1] Goethe, Fausto, P. 1. trad. di Fed. Persico. Nap. 1861.

se così va il mondo, a chi mai sarà l'uomo obbligato del bene che gode, da chi implorerà la fine de'mali che soffre o scampo ai pericoli che lo minacciano? perchè vorrà espiare delitti inevitabili, o rattener passioni che irrompono, o far sacrifizio de'suoi affetti e della sua vita, quando non v'ha sopra di lui un essere che l'ascolti e che l'aiuti, che gli mandi o possa mandargli del bene, che gl'imponga di fare o non fare, che lo premii o lo punisca? E tolta la gratitudine e la preghiera, timore e l'amore, l'espiazione e il sacrifizio, a che si riduce il sentimento, a che la pratica religiosa? E che cosa è mai una Religione senza un essere benefico, amoroso, pietoso, dispensator di premii e di gastighi? Più là guarderemo meglio questa larva di religione ad uso degli egheliani.

CAPITOLO IV.

Esame speciale della dottrina del dritto.

Abbiamo veduto nel primo Capitolo come i singoli momenti onde risulta l'idea del dritto si legano colla loro esistenza nel mondo esterno per mezzo dello spirito. Lo spirito nella filosofia egheliana è il *gran Mezzo*, onde i termini astratti di tutte le contradizioni si accordano sostanziandosi in Lui, e perciò da lui procedono e in lui consistono, anche quando sembra che a lui ritornano. Imperocchè i termini delle suddette contradizioni non potrebbero contradirsi in quel dato modo, se non fossero que'tali termini, se non fossero reali, cioè sintesi di un'altra opposizione; e così ciascun termine di quest'altra opposizione, onde tutte le sintesi rientrano l'una nell'altra e non fanno che una sola sintesi. La quale non potendo essere una mera nozione logica, siccome quella che importa necessariamente la sua concretezza, ch'è l'unità de'suoi momenti, la coscienza del suo contenuto, l'identità di sè con sè stessa, perciò detta sintesi è lo stesso spirito vivo e vero. E così dirassi delle opposizioni intrinseche dello spirito, che si riducono a quelle del subbietto e dell'obietto, in ciascuna delle quali dee trovarsi quella stessa sintesi

che dee risolvere l' opposizion loro, dico lo Spirito assoluto: laonde abbiam dimostrato nella Parte prima la fallacia del progresso egheliano. Ma Hegel insegna, che quantunque tutte le sintesi non sono che una sola sintesi, non son però tutte allo stesso modo, non avendo tutte lo stesso contenuto. E noi abbiam pure dimostrato, che quella differenza è un' illusione, e che quel contenuto si stringe e serra tutto in un punto, dove sparisce anche lo spirito; e che non v'è altro rimedio a questo vorticoso annullamento, che arrestarlo nello spirito, non come spirito assoluto, ma come spirito finito, senza guardar più oltre, anzi non ammettendo niente altro fuor di lui, e tutto riducendo all'umano pensiero.

Veniamo all'idea del dritto. Essa, come s' è veduto, si realizza secondo la dottrina di Hegel nello spirito, e per esso nel mondo esterno, ch'è la sede dello spirito obbiettivo, o lo stesso spirito come esteriore a sè; e si realizza conciliando la propria astrazione (dritto astratto) coll'idea sua (fine), e questa conciliazione è appunto lo spirito obbiettivo. Ma in qual modo e per qual ragione l' unità del dritto astratto dell' individuo e del dritto dell' idea, o della volontà individuale colla volontà in sè, importa la sua esistenza esteriore nel mondo? Forse assottigliandomi un poco intendo come l'idea della società famigliare e civile, l'idea dello Stato e della storia del mondo siano la sintesi di quelle due idee del dritto della personalità e del dritto dell' idea: ma che questa sintesi sia la stessa esistenza esteriore della famiglia, della società civile, dello Stato, questo m'è duro a intendere. In ogni modo, l' unità e la compenetrazione degli opposti è sempre spirito: e come l' unità dell' Io astratto e dell'Io determinato è lo Spirito individuale, così l'unità dell' individuo e del fine è lo Spirito obbiettivo, la famiglia, la società civile, lo Stato e la storia del mondo. Ma questa risposta fa nascere altri dubbi ed altre difficoltà. Se lo spirito obbiettivo in cui si realizza l'idea del dritto e trova la sua verità, è spirito concreto e reale, e se la concretezza è tutto il contenuto d'un'idea, egli dee seguitare: 1° che il dritto individuale o della personalità essendo un astratto in confronto del dritto famigliare, non ha nè valore nè verità fuori di questo, e

così dirai del dritto famigliare a rispetto del dritto della società civile, e di questo a rispetto dello Stato, nel quale sparisce ogni dritto ed ogni subbietto. 2° Lo spirito in quanto concreto non potendo essere che uno spirito particolare, e quindi una particolar famiglia, una particolar società, uno stato particolare, o dirassi che il dritto si concretizza in ogni spirito particolare, e saranno tanti dritti, quante sono le famiglie, le società, gli Stati; o che invece non si trovi veramente che in quella famiglia, in quello stato in cui si concretizza in un certo modo, per esempio, per forza, astuzia, maggior capacità, non interrotta successione ec., e dritto sarà allora la forza, la violenza, l' astuzia, ecc. 3° Il dritto supponendo il dovere, senza di cui non v' è dritto, ma forza, ed effettuandosi come unità del dritto astratto dell'individuo (potere), o di un fine da conseguire (dovere), séguita che lo spirito obbiettivo o le sociali istituzioni, che son quell'unità, non solo assorbiranno ogni particolar dritto della personalità, ma saranno superiori ad ogni fine morale, ed alla stessa legge morale; mentre essendo ogni famiglia, ogni società civile, ogni Stato, come tali, la stessa realtà indivisibile del dritto, non ci sarà fra loro possibilità di relazione giuridica; onde la società civile o lo Stato, che contiene tutte le forme di società, non potrà avere altra origine che la violenza e la guerra. Da un'altra parte, questo dritto che chiamasi concreto e reale, se tu ne consideri la genesi t'accorgi che non ha nulla di saldo fuori del nome; imperocchè risultando dal processo dialettico della sua idea, ha solamente valore esplicativo e dichiarativo, e non potestativo; dice com' è formato e non comanda, non inculca sè stesso, altrimenti sarebbe prima di divenire. E ammessa pure l'immediata conversione de'suoi momenti ideali coll'esistenza esteriore nella proprietà, nella famiglia, nella civile società, nello Stato, mancherà sempre in queste istituzioni ogni carattere giuridico ed ogni autorità; imperocchè essendo esso un semplice fatto della volontà, non hanno altro valore, che quel medesimo che han tutti i fatti e che ha la storia. Qual valore ha la storia? Questo, che il fatto non può non esser fatto, non può non essere stato così come fu. Laonde esso non fa regola nè legge fuori di sè medesimo, fuori de' suoi confini

di tempo e spazio; e non solo non fa legge dopo di sè o lungi da sè, ma neanche a riguardo suo, vale a dire, che s' egli è stato così, non però doveva essere assolutamente così com' è stato. Perocchè un fatto che dee essere necessariamente così, non è fatto, ma *è;* non è contingente, ma necessario, e però eterno. Laonde, se quelle istituzioni suddette, la famiglia, la società, lo Stato le consideri nella storia, esse non avranno altro valore, che storico, in quanto sono state così; il che non dice che debbono esser così anche per l' avvenire: e però nessun membro di una famiglia, d' una società civile, è tenuto a far del passato regola del presente e dell' avvenire, e potrà rispettar quelle istituzioni fintanto che gli torna, o gli è impedito di fare altrimenti dal maggior numero, da forza maggiore ecc.; ma quando il numero potesse averlo dalla sua, e la forza vincere colla forza, potrebbe benissimo disfare il fatto e rifarlo a modo suo. Quindi la legittimità dell' anarchia e del dispotismo, della comunione de' beni e delle donne, e simili più o meno innocenti utopie; quantunque la dottrina di Hegel mostri di far gran rispetto delle cose come sono, e le si appongano tendenze eccessivamente conservative. Adunque perchè quelle istituzioni importino un dritto verso la volontà individuale, perchè sieno obbligatorie per gl'individui che ne fanno parte, è mestieri che sia in loro qualche cosa di superiore al fatto, che le conformi così come sono, e così voglia che sieno come son conformate; in altri termini, che nel sensibile e nel passeggiero viva un principio ideale ed eterno, una legge secondo la quale quel fatto è e dev'essere, e che fa la *santità* del dritto in generale, della proprietà, del patto, della famiglia, dello Stato ecc.

Ancora, la necessità giuridica è molto diversa dalla necessità logica; l'una lega i pensieri, l'altra le volontà. Il nesso tra la volontà individuale o subbiettiva e l'obbiettiva nella dottrina di Hegel è un mero rapporto dialettico, e i rapporti dialettici, come dicevamo, tutt'al più formano e spiegano i fatti, ma non obbligano fuori di quelli. Ora, lasciando stare che secondo quella dottrina la spiegazion del fatto è il fatto stesso, e chi nol sa spiegare non fa bene, non perchè, nel caso nostro, man-

chi il nesso tra la volontà particolare e la generale, ma perchè non ne ha coscienza filosofica; egli segue che, confondendosi l'atto morale collo speculativo, conosciuto com'è o come si fa un fatto e'valga lo stesso che avervi aderito anche colla volontà; quindi l'inutilità dell'operare umano, ed una general giustificazione di tutti gli operati, appunto perchè identici coi modi diversi di conoscere nei diversi tempi e luoghi e condizioni sociali. Così lo stesso soggetto farà a sè medesimo la regola del suo operare, e sarà obbligante e obbligato, giudice e parte nello stesso tempo. Veramente la misura e la regola del conoscere è anche misura e regola dell'operare; ma come la misura assoluta del conoscere, secondo la nostra teorica, è l'assoluta distinzione dell'Idea e del pensiero, così la misura del fare è l'assoluta distinzione della Legge e della volontà. E come non è possibile atto mentale senza quella distinzione, e quell'atto mentale è più compito e pieno, ch'è più distinto di tutti, conciossiachè la maggior distinzione importi la maggior congiunzione della mente coll'Idea; così non è possibile atto volitivo senza la distinzione della volontà individuale dalla volontà assoluta, e quella volontà è più perfetta, più libera, più santa, che massimamonte si distingue dalla Volontà divina. Quindi la grande importanza che nel sistema morale del Cristianesimo ha l'*umiltà del cuore*, dalla quale prende origine e forza e alimento e verità la preghiera, onde l'anima si solleva da sè stessa e da ogni cosa sensibile e si congiunge con Dio. Nel panteismo la preghiera è assurda e ridicola: nessuno prega sè stesso.

La suddetta distinzione pratica è la sostanza, il fondamento e il fine di tutte le distinzioni del mondo morale e giuridico, siccome la suprema distinzione speculativa fa con tutte le distinzioni del processo scientifico. E come la maggior verità di ciò che si distingue in questo, cioè del pensiero, così la maggior libertà e santità di ciò che si distingue in quello, cioè della volontà, va in ragion diretta della distinzion sua dalla volontà divina. Chi ricorda come noi intendiamo questa distinzione, e come essa mantenendo i confini delle cose, ne mantiene i rapporti e impedisce la confusione, così nel mondo razionale, come nel morale, non troverà a ridire di quella nostra espressione.

Tutt' al contrario in Hegel. Per lui la maggior verità, come la maggior libertà e perfezione è nell'identità, non del distinto, come diciamo noi, ma dell'identico (indeterminato e potenziale). Laonde come la sua personalità consiste nell'identità dell' io concreto e dell'io infinito e universale, così la libertà che nasce con quella divien sempre più compita e perfetta a misura che più reca in atto quella identità. E come l' identità speculativa importa la pratica, cioè l'obbligazione di fare, così l'astratta volontà dee divenire identità assoluta, la volontà individuale profondarsi nell' universale. Dico profondarsi e non conciliarsi, come dice Hegel, imperocchè la radice della conciliazione e dell' armonia così speculativa, come morale, è la distinzione reale de' termini. Ma quando questi sono in fondo una sola e medesima cosa e la distinzione non è che apparente; il risultato non può essere la conciliazione, ma l' assorbimento dell' uno nell' altro in una novella forma. La volontà, come abbiamo dimostrato, è moto del pensiero verso un fine, siccome il pensiero è moto verso un obbietto (il pensato); e come la scienza dicemmo essere, non la compenetrazione del pensiero coll' obbietto suo, coll' idea, ma la maggiore approssimazione, e la condizione d' un' infinita approssimazione; così la libertà, ch' è la volontà che si possiede, come la scienza è il pensiero posseduto, non importa congiunzione attuale della volontà col fine [1], ma la maggior congiunzione e la condizione d' una congiunzione infinita. E se tale è la libertà, egli è chiaro che in qualunque congiunzione reale della volontà con uno de'fini dell'umana natura, quanto più la volontà è padrona di sè e libera, tanto più piena e più compita è la congiunzione suddetta, chiamisi famiglia, società civile, o Stato. Ed al converso più difettive e più rozze e barbare son le dette istituzioni, dove meno sciolta e men libera è la volontà, dove la volontà trova maggiori ostacoli al conseguimento degli altri fini umani. Il che incontra quando la famiglia, la società, lo Stato, son fine a sè medesimi, e la volontà individuale mezzo

[1] Quindi la fallacia della così detta scuola liberale, che fa della libertà fine, mentre è solo condizione per raggiungere il fine.

per l'adempimento di quelli; come fu ai tempi anteriori al Cristianesimo, e come tornerebbe ad essere se dovessero prevaler nella pratica le dottrine dell'Hegel.

Ma seguitiamo a vederne il processo, e come si svolgano dall'idea del dritto i suoi diversi momenti, sino a che non pervenga alla sua piena effettuazione.

CAPITOLO V.

La Proprietà.

La volontà come unità interiore o atto di unificare la volontà generale e la volontà di sè, è volontà *per sè*, cioè soggetto o *persona*, la più astratta forma del dritto, e perciò più che dritto, capacità di dritto. L'esterna esistenza di quest'astratta capacità giuridica è la *proprietà*. Imperocchè le cose quantunque a rispetto della persona, ch'è volontà in sè e per sè, sieno distinte e differenti da lei, pure questa recandosi in atto come tale, cioè come *per sè*, a rispetto di ciò ch'è *fuor di sè* e non ha fine in sè, quali son le cose, pone il fine in ciò che non l'ha, vale a dire, se l'*appropria*. Onde nel fatto della proprietà l'uomo effettua veramente la sua superiorità sulle cose, dando loro quella verità e quel valore che in sè non hanno. Ed ecco come la volontà genera il dritto di proprietà, il dritto sulle cose, nell'atto stesso che vuole appropriarsele. La personalità in generale importa solamente la necessità della sua esistenza, un dritto astratto di proprietà, e non il fatto, cioè il dritto reale. Laonde l'uguaglianza non ha luogo che nel campo di quella personalità astratta, in quanto ogni uomo ha dritto a possedere; e non nel possesso di fatto. Ed essendo questo possesso l'esistenza stessa della personalità, segue che nella ineguaglianza dei possessi e delle proprietà non che negarsi, si afferma e si effettua l'uguaglianza astratta della personalità.

Questa teorica è vera in fondo, e Vico avea già chiamata *geometrica* cotale uguaglianza della disuguaglianza, e n'aveva fatto il fondamento stesso del dritto, ma con ben'altra ragione

che non fa Hegel. Il quale dando alla suddetta disuguaglianza per fondamento l' uguaglianza della personalità astratta, non ispiega nè giustifica quella, e toglie ogni fondamento alla proprietà che non fosse l' arbitrio o il caso. Imperocchè facendo della proprietà l'immediata esistenza dell'astratta personalità, nella quale non ci ha differenza di sorta, non è da lei che può nascere la disuguaglianza, sibbene dal disugual modo onde gl'individui realizzano quell'astrazione. Ora questo disugual modo, se tu lo guardi in sè, e non può essere che negazione di quel medesimo di cui è modo, della personalità, siccome quello che in quanto tale e tanto, impedisce in un altro individuo, e nega alla personalità, lo stesso modo di esistere. Il modo di esistere è accidentale in quanto tal modo, è necessario e sostanziale in quanto modo, essendo esso la stessa esistenza della personalità: dunque il tal modo (l'accidentale) dee cedere alla necessità del modo, e però non dee impedire che altri pure faccia esistere per suo conto la personalità. Quindi la necessità e la legittimità del comunismo. Nella personalità son contenute tutte le persone, ed ogni persona realizza e individua quella in sè stessa: dunque ogni persona, come persona reale, è soggetto non possibile, ma reale del dritto di proprietà. Il dritto astratto non è che la personalità astratta, e quando questa si fa reale in una persona dee con essa realizzarsi anche il dritto. Ora, l'averlo questo dritto realizzato tale persona prima di tal'altra, qualunque sia il modo onde l' abbia fatto, non è ragione da impedire a chi vien dopo di fare, se sa, quel medesimo ch'esige la natura della personalità. Lo stesso Hegel dice: « il primo non è il vero proprietario, solo perchè esso è « primo, ma perchè è libera volontà ecc.[1] ».

Dunque ogni libera volontà, in quanto tale, ha dritto reale di proprietà, pognamo che attualmente non l'eserciti sopra tale o tal cosa particolare; nè il fatto altrui, il modo accidentale di esercitar quel dritto, dee poter valere più del dritto stesso: questo è la sostanza, e quello è l'apparenza, la quale quando si pone di contro a quella, accade nè più nè meno di come, al

[1] Filos. del dritto, p. 87.

dir di Hegel, accade nei contratti, quando la volontà di un contraente si scioglie dalla volontà comune e si pone contro quella come volontà particolare, onde nasce l'ingiustizia. Quella volontà comune ch'è la sostanza del contratto non è che determinazione della universal volontà che contiene tutte le singole volontà: laonde tanto è ingiusta quell' apparenza di dritto che si accampa contro la comune volontà del contratto, quanto quell'altra che nega con un particolar modo di esistere (proprietà particolare) la stessa esistenza della volontà universale. Per la qual cosa Proudhon fu egheliano più logico di Hegel quando scrisse che la proprietà è un furto.

Ma si potrebbe rispondere che quel cotal modo particolare ch'io ho considerato in sè e in opposizione al modo essenziale, è la stessa esistenza della personalità, e come questa sacro e inviolabile. Ed io non mi oppongo a questa interpretazione del pensiero egheliano, la quale può star bene coll'altra senza che punto ne scapiti nè questo pensiero nè alcuna delle nostre osservazioni, per le due tendenze che abbiamo notate continuamente in quella dottrina. Imperocchè da una parte avete l'Idea che risolve e consuma tutte le sue determinazioni, siccome quella che non ritrova in loro altro che sè medesima, anzi non ritrova nulla in loro; ma solo sè in sè stessa; onde vaniscono dalla sua eterna faccia tutte le mobili e fugaci apparenze della natura e dello Spirito, come vapori dalla faccia del sole. Quindi, como dicevamo, la nullità de'dritti particolari di proprietà a rispetto del dritto astratto di personalità, che non si distingue da quelli che in apparenza, ma in realtà li contiene, anzi li confonde nella sua sostanza, non essendo la sua vera continenza ideale, che contiene in quanto distingue, ma quella falsa che confonde, e però non produce nulla, e nulla si distingue da lei realmente. Quindi le giuste deduzioni de'Comunisti, non ostante le ripetute proteste dell' Hegel contro quel falso modo d'intendere l'eguaglianza [1].

Da un' altra parte vedesi anche in questo argomento l'altra tendenza dell'eghelismo, ch'è quella che ristagna nel sensibile,

[1] Op. cit. p. 86.

dove solamente il dritto di proprietà può salvarsi e si salva dal suddetto annullamento. Ed ecco come quel dritto astratto di personalità non ha altra esistenza che in quel tal modo di esistere, vale a dire in quel peculiar dritto di proprietà. Imperocchè quell' astratta personalità non è fuori delle persone reali che un vuoto pensiero, un'astratta identità, dove non ci ha differenza di persone, e però nè mio nè tuo, onde il dritto piglia concreta esistenza. Ed è appunto questa concreta esistenza della personalità nella natura ch' esige il rispetto altrui, ch' è sacra e inviolabile, e non la sua astrazione, in cui non essendo possibilità di violazione, perchè non ci ha differenza di chi possiede e non possiede, non ci ha neppure l'atto di affermare la sua inviolabilità. Quest' atto nasce col dritto stesso e nella persona che n'è investita; dunque quella persona e quel dritto sono la stessa sacra personalità, lo stesso dritto, e perciò inviolabili non in quanto personalità o dritto d' esser persona, ch'è comune a tutte le persone, ma in quanto quella tal persona e quel tal dritto di proprietà. E così l' autorità, la forza obbligatoria, la misura e la santità di quel dritto, procede da quel fatto onde quel dritto è quel dritto. Ora, quel fatto o è fatto perchè dev'essere, o dev'essere perchè è fatto: nel primo caso si consacra l' umana disuguaglianza, dandole a modo orientale una sanzione divina; quindi le caste, la schiavitù, i feudi, i privilegi, e tutte le forme di disuguaglianza divinizzate. Nel secondo caso, dandosi ragion di dritto al fatto, in quanto fatto, non ci sarà altra legge nè altra ragione al mondo, che la forza e la violenza, onde si mantiene e difende il fatto proprio, e si fa proprio l'altrui. Quindi condizione naturale degli uomini la guerra di tutti contro tutti, e le società disfarsi per le stesse cagioni che le avrebbero fatte nascere, la prepotenza e la violenza. Così in qualunque maniera tu consideri la proprietà, o come modo, o come la stessa sostanza dell' astratta personalità, le conseguenze son le medesime; vale a dire, negazione del dritto stesso di proprietà e dissolvimento di ogni vincolo sociale. Imperocchè il dritto reale di proprietà è necessariamente congiunto colla reale società degli uomini, e negato o infermato l' uno s' inferma e nega pure l'altra. La so-

cietà è la forma stessa del dritto, o che lo consideri in sè, o nelle sue esterne modalità: la società divina è la forma del dritto assoluto, la società umana dei dritti derivati da quello. La volontà divina congiunta coll' umana è Dritto, Legge, Imperativo assoluto, Norma e Misura assoluta dell'umana volontà; la quale applicando questa misura fa del dritto divino suo proprio dritto, vale a dire, fa proprio l'imperativo divino a rispetto di un'altra volontà, cioè, nella società umana. Laonde nel primo caso la società divina o la comunione della divina coll' umana volontà fa il dritto; e nel secondo il dritto fa la società: quindi l'origine naturale della sovranità, la quale nasce insieme colla società, è insita in ogni dritto e dritto essa stessa fondato, non sulla utilità, nè sopra verun fatto dell'uomo, perchè, come dice Vico, *le cose caduche non possono produrre l'eterno* ecc. [1], ma su quella comunione suddetta ch'è il principio, il tipo, e la final perfezione di tutte le umane comunioni, com'è il fondamento di tutti gli umani diritti. Così i dritti poggiano sul Dritto e non sopra un'astraziono, ed esso è assoluta norma e quindi superiore all' arbitrio e al fatto; è regola e misura della volontà, e però principio di ordine e di benessere; è potestà e imperio, quindi autore, conservatore e vindice delle umane società.

L'idea di proprietà è implicata in quella di personalità: ciò ch'è per sè ha il dominio di sè e di tutto ch'è condizione della sua esistenza, come tale. Ogni uomo perciò ha dominio assoluto, inalienabile e imprescrittibile del suo spirito, del suo corpo e di tutto che serve al sostentamento dell'uno e dell'altro. Questa è l' eterna misura del dritto di proprietà, la quale non nasce con questo o quell' uomo, per questo o quel fatto, ma è superiore a tutti gli uomini e a tutti i fatti, perchè è verità e fatto divino. Ma essa si trova nell' uomo e nei fatti dell'uomo; dunquo si congiunge in esso o per essi col passeggiero e col mutevole, ma non muta nè passa in alcum modo giammai. Così hannovi due misure nel dritto di proprietà, l' una conformata alla verità o all'idea di personalità, e però assoluta

[1] De Uno Univ. iur. princ. etc. c. XLVI.

e immutabile; l' altra ai bisogni e alle utilità individuali, e però variabile, defettibile e caduca: le quali misure, in quanto distinte, generano e giustificano l'ineguaglianza de'possessi, e in quanto l' una è fondata nell' altra, mettono un limite alla ineguaglianza col dritto *de apice necessitatis*, come Vico lo chiama. Inoltre per essere la misura variabile fondata nell' eterna partecipa della santità e della potestà di questa, onde l' ineguaglianza è vera uguaglianza, e perciò conserva e promuove anzi che dissolvere l' umana società.

Or chi non vede che la distinzione e l'accordo di queste due misure nel dritto di proprietà sarebbe impossibile senza la nostra teorica dell'atto? Chi non vede che la dottrina egheliana non riconoscendo che una sola volontà annulla la distinzione e l'accordo, e la proprietà o non è dritto di nessuno o è dritto di tutti? Difatti l'atto dell' appropriamento non è che un fatto individuale che o non ha verun valore fuori dell' individuo, o ha lo stesso valore per tutti gl'individui, siccome dritto della personalità di cui quello di proprietà è immediata esistenza; e nell'uno e nell'altro caso non ci ha dritto; perocchè in quello manca la potestà, e in questo la potestà non è più dell' individuo che si appropria le cose, che di chi non se l' appropria; vale a dire, o una potestà astratta, o la stessa potestà divina che fa degl' individui stromento del suo operare. Se non che, la potestà divina importa sempre la volontà umana verso cui è potestà, cioè la suddetta società divina: e come non ci ha società senza real distinzione tra volontà imperante e imperata, così negando Hegel in ogni parte questa distinzione e supplendovi l'identità, non può essere per lui nè nel dritto di proprietà nè in qualunque altro dritto quella potestà che costituisce il dritto e fa sacro e inviolabile il fatto.

CAPITOLO VI.

Del delitto e della pena.

Nella proprietà la volontà piglia una particolare esistenza, senza però negarsi come volontà: ma essa non può rimanere in questa determinazione, e se ne libera di fatto in una volontà comune, onde l'alienazione e il *Contratto*. Così il contratto onde l'uomo passa dal campo angusto della pura giustizia a quello più largo e più fecondo della carità; onde gli uomini si ricongiungono liberamente colla volontà, come son congiunti per legge, e iniziano quella società divina, quell'accordo di tutti i voleri nel volere divino, ch'è l'ultimo fine della civil società; il contratto diventa in Hegel crudo giuoco dialettico d'una necessità superiore agl'individui, che fa che *la loro volontà si ponga come per sè stessa esistente, come unità e identità che cancella le loro differenze*[1]. Ma passiamo oltre. In questa unità di voleri o volontà comune la volontà universale non è ancora reale e concreta come universale, ma rimane la volontà individuale arbitra e padrona di sè, distinta e differente da lei: e come la verità del dritto non può trovarsi che nella volontà universale, così nella volontà individuale non può essere che l'apparenza del dritto. Da quest'apparenza piglia origine l'ingiustizia, la quale è involontaria quando quell'apparenza si scambia per la realtà; è *inganno* quando la si fa scambiare altrui; è *delitto* quando la stess'apparenza non è rispettata. In altri termini, l'ingiustizia che nasce dall'opposizione della volontà individuale alla volontà comune, si consuma in tre momenti: nel 1° è spontanea e incoscia manifestazione, è l'apparenza che si scambia bonamente colla realtà, l'*errore;* nel 2° è la riflessione di quella spontaneità, è l'apparenza che si sa apparenza e si fa valer come realtà, la *frode;* nel 3° (e qui l'eterno ritmo par che zoppichi un tantino) è negazione della stess' ap-

[1] Op. cit. c. LXXI.

parenza, è violenza, *delitto*. Dunque l' ingiustizia nasce dalla volontà che si pone in luogo della volontà comune; e quì vorremmo innanzi tratto domandare, se nel sistema generale del mondo quell'opposizione è necessaria o no, e se è necessaria, perchè e sino a qual punto è necessaria: ma di ciò più innanzi. Che cosa è quella volontà comune ? Se essa non è che la volontà de'contraenti, l'opposizione della volontà individuale non ispiega il delitto, il quale non è violazione d' un dritto derivante da un contratto, ma della stessa personalità che non s' acquista per verun contratto. D' altra parte, la volontà che nasce dal consenso non è comune in quanto risultante delle volontà consensienti, ma in quanto queste consentono in lei: dunque bisogna sempre spiegar che s' intende per questa volontà comune, se si vuole intendere e spiegar l' ingiustizia. Quanto ad Hegel, abbiamo veduto che la volontà universale è cosa astratta in sè, e come tale inoppugnabile : l' opposiziono non si fa all' astratto, ma al concreto, ed ecco perchè non ha luogo se non quando quella volontà universale s'è determinata come unità dello volontà individuali: e rièccoci al contratto che non spiega nulla. Se non che potrebbe dirsi, che l'accordo delle volontà individuali facendosi non per loro, ma per la volontà comune in cui si accordano, e questa volontà comune attuandosi pienamente nello Stato, com'esterna unità delle volontà individuali e della generale, ogni opposizione di volontà individuale sarebbe negazione di quest'unità o della leggo che l'esprime e l'inculca, e quindi l'ingiustizia e le sue varie specie, secondo la diversa negazione e le diverse leggi negate o violate. E qui c'è difatti un fondo di vero: perocchè non è possibile accordo di volontà individuali senza una società di qualunquo natura che o preesiste o nasce con quell' accordo ; nè società è possibile senza potestà di fare e di far osservare le leggi comuni. Laonde ogni accordo di volontà essendo nella società, nelle cui leggi si accordano, la negazion di quell' accordo riesce a negazion della società; la quale dovendo conservarsi, quindi il dritto di giudicare e di punire.

Ed eccoci una volta usciti dal vago, ma non usciti forse dalle difficoltà che d'ogni lato ci premono. Primamente, chi è che

fa quell' unità nello Stato delle particolari o della general volontà? Forse lo Stato stesso? Ma lo Stato è l'unità risultante e non ciò che la fa, altrimenti sarebbe prima delle volontà particolari. E se non è lo Stato che la fa, chi altri la può fare, se non quell'universal volontà, la quale così ci appare sempre e ci fugge dinanzi, e non si lascia mai cogliere in veruna forma determinata, perchè tutte le soverchia e contiene? Dunque non è ingiusta la particolar volontà perchè si oppone alle leggi dello Stato, ma a quella volontà universale onde lo Stato è ed è legittimo Stato, onde le sue leggi sono e son giuste leggi. Volontà che non ha bisogno di divenire Stato nè di formolarsi in leggi, perchè abbia forza e autorità sull' uomo; anzi il suo vero campo è la coscienza, e nella coscienza ha suo regno, e dalla coscienza nel mondo. Invece Hegel privandola di realtà intrinseca, la spoglia, come dicemmo, d'ogni potestà, abbatte il suo regno nella coscienza, e la materializza nello Stato. Ma non bisogna affrettarsi alle ultime conseguenze di questa dottrina, alle quali verremo immancabilmente col processo egheliano.

Noi siamo ancora nel campo della personalità immediata, nel momento subbiettivo ed astratto del dritto, il quale, se non cronologicamente, è logicamente anteriore agli altri, e l' anteriorità logica in Hegel è anche ontologica, non perchè il prima facesse il poi, ma perchè l' uno s' allarga nell' altro, e però il processo è da quello a questo e non viceversa. E così vedesi sempre quello che abbiamo dimostrato nella 1ª Parte, della impossibilità del processo egheliano; e posto il processo, dee esserci un prima e un poi, o il prima in questo caso è il dritto della personalità, e il poi è lo Stato. Dunque nel campo del suddetto dritto non essendoci che la personalità, che, come tale, esige la sua immediata esistenza, cioè la proprietà, io non veggo come possa averci luogo violazione, delitto o ingiustizia qualsivoglia. Anzi, io ci veggo giustificato quello che il comune degli uomini chiama delitto e ingiustizia senza saper che si chiamare: imperocchè quell' esigenza suddetta della personalità essendo identica in tutte le persone, non ci sarà altro modo di farla valere a fronte delle opposte

esigenze, che la forza, la violenza, l'astuzia, la frode, e chi vince ha ragione, perchè ha vinto, perchè il vincere è lo stesso dritto, la stessa realtà esterna, la celebrazione, come direbbe Vico, la glorificazione della personalità e l'adempimento della sua legge divina. Non è dunque l'opposizione alla volontà comune, quando questa non è reale nello Stato o in altra sociale istituzione, che fa l'ingiustizia, ma ingiustizia sarebbe, se di ingiustizia si potesse parlare, quella di chi non adempisse la legge suddetta, e se ne rimanesse in aria con una mera personalità speculativa per non saper come recarla in atto [1]. In questo caso trasgredirebbe una legge dialettica, ch'è legge divina, nel caso contrario l'osserverebbe. Quando poi la volontà comune sarà reale ed esterna nello Stato, farà allora questo ciò che faceva prima il più forte, mantenendo assolutamente contro tutti la sua esterna esistenza; e quello che i sudditi soglion chiamare tirannia e dispotismo sarà in lui la sua maggior perfezione, siccome la più rigida osservanza della sua idea, e quelli non avranno che a piegar riverenti le ginocchia adorando questa vivente Necessità. Ma passiamo oltre.

Il delitto, come s'è veduto, è l'apparenza che nega la realtà del dritto, è l'apparenza che si pone per la stessa realtà. Perchè si pone quest' apparenza, e si dee ella porre? Se il dritto astratto o l'astratta volontà generale importasse immediatamente la sua esterna esistenza, non come particolar dritto di una particolare volontà, ma come volontà generale, come unità concreta delle volontà particolari, non sarebbe più possibile o almanco non necessaria quell' apparenza [2]. Ma la suddetta volontà non divien concreta come tale, che per mezzo della individual volontà, cioè negando la sua universalità; quindi la

[1] Simil dottrina fu attribuita a Socrate da' suoi accusatori, dicendo che insegnasse e inculcasse ai suoi amici di operar sempre, buone o ree che fossero le operazioni, citando a proposito quel verso di Esiodo,

Ἔργον δ'οὐδὲν ὄνειδος, ἀεργίη δέ τ' ὄνειδος.

V. Xenoph. Mem. lib. I, c. III, 3.

[2] Quindi l'impeccabilità e l'inimputabilità dello Stato secondo questa teoria, siccome se n'è veduto più sopra la legittimità assoluta.

possibilità di scambiar la negazione coll'affermazione, l'apparenza colla sostanza, la qual possibilità è l'idea stessa dell'ingiustizia. Se non che, da una parte ogn' idea esige la sua immediata esistenza, e da un' altra quell' idea è momento necessario dell' idea della volontà, ond' ella si compie in se stessa, come unità del generale e del particolare. Dunque l'ingiustizia è la stessa volontà particolare, come tale, che divien poi col fatto ingiusta quando si fa valer come tale, facendo a mano a mano in mezzo agli uomini le sue fatali evoluzioni e spingendo gli uni a far la parte di erranti, gli altri di frodolenti, ed altri di violenti d'ogni generazione. Chi non si trova in questo circolo fatale, chi non sentì le punture di quella necessità, o già vi si prepara, o non è capace di dare alcun risalto alla sua volontà. In ogni modo, co' frodolenti e coi violenti è forza che siano i frodati e gli offesi; senza le vittime non sarebbero i carnefici: ed ecco quel circolo premere come un torchio le vite umane, e far sotto di sè un mare di lacrime e di sangue. Chi si spaventa di quest' effetto, chi schifa l' ingiustizia, dovrebbe far che l'umana volontà del tutto si ritirasse dal mondo e s'annullasse, trapassando ogni limite dell'annegazione evangelica ed esagerando la stessa Tebaide. Ma una tal volontà non sarebbe, secondo Hegel, che una falsa volontà, una volontà senza vita e senza carattere, la volontà astratta che al postutto dee determinarsi, dee farsi individuale, e dee opporsi alla volontà generale: dunque *oportet ut eveniant scandala*. Ma l'*oportet* egheliano ha tutt'altro valore che quello del Vangelo; è necessità logica, è momento essenziale della volontà, e anzi che *scandalo*, è progresso, è via per passare all'accordo d'una volontà senza forza e senz'autorità, e d' un' altra senza freno e senza legge in una volontà più ampia, più chiara e più santa, ch'è la volontà morale[1]. Lo scandalo è l'immediata determinazione della volontà individuale in opposizione alla generale; ma essa stessa farà quindi da sè la sua mediazione, cioè si negherà come negazione, e tale è la *pena*. Così, mentre la violazione in sè è vuota apparenza senz' effetto nella volontà generale, la

[1] V. c. LXXX in fin. e CI.

pena è il doloroso squarciarsi di quest' apparenza o la rivelazione di quella volontà nella sua infinita libertà nella coscienza del violento: *patuit Dea*. Ma fermiamoci un po' sulla pena innanzi di passare alla Morale.

Quel travisamento e quella confusion del vero che abbiamo notata in tutte le altre parti del dritto, si vede anche qui a riguardo della pena. Che la pena non sia nè vendetta e nè minaccia o prevenzione o qualunque altra diretta o indiretta coazione psicologica, nè semplice retribuzione di male per male o moral riabilitazione del delinquente, facilmente si potrebbe provare, ed Hegel per questa parte ha ragione; non perchè quegli effetti non siano anche effetti della pena, ma perchè non ne costituiscono l' essenza. Per intendere la natura della pena bisogna prima sapere che cosa è il dritto di punire: laonde bene ha fatto Hegel a cominciar da questo, ma non ne ha poi così ben ragionato.

Il dritto di punire, secondo lui, non è che una funzione dialettica della volontà, ond' essa annullando la sua immediata differenza, ritorna in se stessa, nella coscienza del suo infinito valore: e come in quella differenza è sempre la volontà che si differenzia, così l' annullamento di questa differenza, ch' è la pena, non è assoluta passività della volontà, non è un fatto straniero e superiore alla volontà, ma è un momento, un fatto interiore di lei, e perciò un suo dritto, il quale non può appartenere che allo stesso soggetto del delitto, di cui è seguace la pena. Imperocchè la pena trovasi come seminata nel delitto e nasce da esso, siccome il delitto è seminato nella volontà individuale: il delitto consumandosi genera la pena, cioè la sua negazione, dunque essa non ispetta che allo stesso soggetto del delitto, ed è reintegrazione e restaurazione della volontà, e non questo o quell' effetto che accompagna o segue quella restaurazione.

Or quanto sia monca questa teoria della pena ciascuno può vederlo; ma essa è parimenti falsa tanto, che distrugge lo stesso concetto della pena. La quale in Hegel non è più che una resipiscenza, un rinsavimento, che non è nè la pena, nè il dritto di punire. Non è la violazione che genera il dritto di punire,

ma senza questo dritto non ci sarebbe violazione: la quale è negazione del dritto, o però il dritto deve già essere quando è violato; e se è, non si muta nè si menoma colla violenza, altrimenti non sarebbe violato, ma trasformato o soppresso; e se dura quello che è, non ostante la violenza, vuol dir che la respinge e l'annulla, cioè la punisce in lei stessa, nella volontà violatrice. Laonde non è il dritto di punire nello stesso soggetto della pena, la quale non sarebbe pena se fosse dritto, ma godimento e pienezza di essere, e non sarebbe necessaria, ma potestativa. La pena non è pena nel dritto, ma fuori del dritto di punire; anzi il dritto in sè, il dritto assoluto non punisce, ma vuole il bene universale. Se le volontà consuonano colla sua volontà, ed esse partecipano di quel bene e di quella perfezione ch'è in lui; se non consuonano, il disaccordo è peccato generalmente inteso, e la pena è tanta privazione di bene e di perfezione, quanto è il disaccordo. Quella perfezione e questa privazione dunque non sono nè dritto e nè dovere, ma derivazione dell'accordo o della discrepanza della volontà col dritto o col Bene sommo, che chiamasi pure sanzione morale, ed è la stessa efficacia, la stessa realtà e attività di esso dritto. Ed è appunto in questa necessaria connessione della pena col delitto che dimora quel po' di vero della teoria egheliana; ma quanto travisato! Or chi fa la necessità di quella connessione? Se la facesse, come afferma Hegel, la volontà stessa che delinque, con qual dritto il giudice s' arrogherebbe la facoltà di applicarla ai delinquenti? E perchè questa giunta superflua di dolore a quello che naturalmente segue nella coscienza del reo? Non sarebbe un attentato enorme a quella che Hegel chiama libertà della volontà, vale a dire, al suo spontaneo e divino processo interiore? E il Cristianesimo che minaccia una pena eterna nell' altra vita, non sarebbe complice dell' opera iniqua d'un immane potere esercitato quaggiù dallo Stato? E Cristianesimo e Stati non offenderebbero con quella perenne minaccia la dignità dell'uomo, trattandolo come un *cane, contro di cui si leva il bastone*[1]? Qui non c'è verso; o lo Stato irrogando le pene

[1] Op. cit. c. XCVII.

ai delinquenti esegue negli ordini sociali una legge superiore alla volontà, o egli abusa della sua forza e fa un atto di tirannia che avvilisce sè e quelli che lo subiscono. Nè vale il dire che lo Stato è per sè stesso volontà superiore alle volontà individuali, secondo la dottrina esposta: imperocchè, lasciando star le conseguenze enormi di questa teorica che diremo più là, ammesso pure che il dritto non è altrimenti reale, che nella società, di cui lo Stato è la forma più compita, non perciò cambia la quistione, e il dritto di punire sarà sempre e non altro che un legame interiore e tutto naturale della volontà che nega il dritto, e della volontà che nega quella negazione. La società, lo Stato fa esterno quello ch'è interno, istituzione quello ch'è semplice idea: ma che perciò? Neghiamo forse noi il dritto di punire alla società egheliana, perchè neghiamo che la società sia la stessa forma, la stessa modalità del dritto? Mai no. Noi in primo luogo non ci possiamo capacitare come la società possa esercitare un dritto che in sè non è dritto, ma è fatto derivante dalla stessa natura umana: ora imporre alla volontà un fatto di questo genere da una parte è inutile, come imporre allo stomaco di digerire, e al cibo digerito di farsi sangue; da un' altra, posto che ci fosse luogo a farlo, non si può se non quando ci è un dritto, e questo dritto non può essere il fatto stesso, che sarebbe assurdo, ma una necessità superiore al fatto. Or, dove attinge la società questa necessità? Forse da questo, che la moralità interna esige la sua esterna esistenza, ed essendo essa appunto questa esterna esistenza della morale, punisce per la necessità di esistere? — Sia: dunque la società non punisce, se non perchè in lei trova e richiede l'ordine morale la sua esterna esistenza, e però la necessità e il dritto di punire le vien dalla morale necessità. Ma che cosa è questa moral necessità? È l'interiore armonia della volontà con sè stessa, della volontà individuale coll'universale. E come segue quest' armonia nella coscienza? In virtù della stessa separazione di quelle due volontà; imperocchè la volontà individuale separandosi dalla generale la nega, e negandola l' afferma con la stessa nullità della sua negazione. La negazione è l'ingiustizia, la nullità della negazione è la pena; dun-

que la pena rivela nella coscienza l'ordine morale, e però è quanto questo necessaria nell' economia morale del mondo. Or chi considera che la necessità dell'ordine morale si verifica ed effettua nella società, dove, secondo questa dottrina, tutti i fini morali trovano immediato e perenne conseguimento, ne caverà due conclusioni; una già notata, che la società ripunirebbe le in sè stesse punite volontà individuali; l'altra, che la necessità del punire sarebbe la stessa necessità di essere per la società, tanto che la non punirebbe per esistere, ma esisterebbe per punire.

Il Conte De Maistre non è andato più oltre. Passiamo alla Morale.

CAPITOLO VII.

La Morale.

In un altro Capitolo abbiamo veduto come il dovere, che è fondamento della Morale, piglia origine dalla Personalità divina ed ha per subbietto la personalità umana, e come senza quella origine perde il carattere di necessità morale e non è che necessità logica, o psicologica, e tale essere il dovere nella filosofia di Hegel. La necessità morale si distingue dalla logica perchè questa è, e quella dev'essere; l'una è condizione e forma del conoscere, e quindi impossibile fuori di lei l'atto conoscitivo; l'altra è compimento e non condizione del conoscere, e perciò conseguibile e non conseguita, voluta dopo conosciuta e non coll' atto stesso del conoscerla, fine, insomma, e non termine del pensiero. Però v'ha differenza tra conseguibile e conseguibile, secondo ch'esso ha, o non ha vero carattere di fine: una cosa che avesse un semplice rapporto con un nostro bisogno o una nostra tendenza, diciamo che è conseguibile o non conseguibile, considerando le forze di cui disponiamo e gli ostacoli che bisogna vincere; sicchè la nostra volontà è libera a rispetto di quella, e può mettersi all' opera o rimanersene. Dunque quella tal cosa non è vero fine dell'uomo, perchè non importa verso di lui la necessità del conseguimento. Ma se il

rapporto della cosa conseguibile con noi fosse tale, che il non volerla conseguire importasse una negazione totale o parziale della propria natura, allora la volontà si torce e fa violenza ed oltraggio a sè stessa, di cui dopo risente le doglie come d'una ferita ricevuta nel caldo della mischia; quel dolore è il rimorso. Dunque fra le cose conseguibili quelle solamente importano la necessità del conseguimento, che a schifarle si violenterebbe la propria natura, si offenderebbe la propria dignità di uomo, insomma si contradirebbe al proprio fine, che è di mantenersi o di recarsi sempre più in quel luogo e in quelle relazioni in cui si è creati nell'ordine dell' universo. Se quest'ordine non fosse niente altro fuori della mente che lo concepisce, se fosse opera della stessa mente che lo concepisce, secondo le dottrine di Kant e di Fichte, non potrebbe l' uomo sentir alcuna necessità di mantenerlo così o così, potendolo sempre concepir in un altro modo, perchè, comunque lo concepisca, egli che concepisce è sempre superiore a ciò che concepisce, e perciò ne fa e non ne riceve la legge. Che se invece fosse l'ordine stesso delle cose che concepisce sè stesso nell' uomo, per guisa che quello non sia perchè l' uomo così lo concepisce, ma esso concependosi così com'è faccia il concepir dell'uomo; e neanche in questa ipotesi egheliana troviamo luogo a necessità morale, non potendo l' uomo non voler quello, che pur non volendo vuole, se la sua volontà è la stessa volontà di quell' ordine, che vuole in lui essere quello che è, e questa volontà è il suo stesso concepirsi come tale.

E non è, difatti, in Hegel il disvolere un momento necessario della volontà, quando da generale e astratta divien reale e concreta? e senza questa separazione ed opposizione di volontà a volontà, come sarebbe possibile la volontà che vuole sè stessa, la volontà fine a sè medesima, la volontà che fa sè legge di sè, la volontà *autonoma*, come la chiamò Kant, e che volendo sè come tale, fa che la *massima del suo operare possa servir di principio a una legislazione universale?* Dunque, non che il disvoler dell'uomo turbi menomamente in lui l'ordine delle cose, esso è condizione onde questo si afferma nella coscienza umana nell'infinita libertà sua, al di sopra d'ogni peculiar tendenza e

determinazione esteriore , come principio e fine di sè stesso.

Ma di questa dottrina dell'Hegel continueremo più qua. Dunque necessità morale importa un fine tale, che il conoscerlo non sia il medesimo che conseguirlo, com'è nelle dottrine suddette, ma che fra il conoscerlo e il conseguirlo interceda un atto novello , il quale per questa stessa sua natura di mezzo tra quel principio e quel fine, è libero insieme e necessario, e tale è la volontà. La volontà è libera perchè muove dal conoscere, è necessitata perchè in rapporto con un fine assoluto: l'armonia della libertà e della necessità è lo stesso ordine morale nel mondo, a cui la volontà non può ribellarsi senza essere ribellante a sè stessa. Ma non per questo essa non si ribella e il suo ribellarsi non è vera ribellione a quell' ordine, quando da una parte muove da sè stessa, dall'atto conoscitivo, e dall'altra il fine per cui si muove dee essere proseguito come tale, siccome quello che importa a riguardo di lei la necessità del conseguimento.

La filosofia di Hegel negando quel principio spontaneo di moto, fondato nella distinzion sostanziale del soggetto pensante, e negando l'intrinseca identità dell'Essere, cioè negando la personalità umana e la divina, annulla libertà e necessità morale, per le ragioni dette e che diremo testè.

Nella prima Parte abbiamo dimostrato che il pensiero importando un'intrinseca, quantunque non assoluta compenetrazione della potenza e dell'atto, una compita operazione interiore, nella quale il principio si lega col fine, che fosse perciò un'attività sostanziale e distinta , fondamento e nesso di tutti gli atti suoi. E col pensiero dicemmo nascere e nel pensiero dimorare la vera individualità, che non si trova nelle forze inferiori della natura, le quali non si distinguono in sè ed in opposizione alla specie, ma solo nella specie verso un' altra specie: e che pensiero che non fosse principio di sè stesso , ma semplice modo di una sostanza generale che simile all'idea spinosiana contenesse i pensieri di tutti gli uomini , non sarebbe pensiero, ma una forza qualunque della natura, in cui la potenza non possiede ancora sè stessa, non ha ancora idea di sè. Una forza che possiede sè stessa è essenzialmente individua, e appunto perchè tale è an-

che specifica, perchè contiene sè stessa con tutti i suoi atti, e non è contenuta; mentre una forza che contiene semplicemente i suoi atti, ma non possiede sè stessa in quelli, come sono il sentimento e la vita, è solo specifica e non individua, è una specie sorda e sonnolenta che non sa quello che sia, ed è distinta solamente nell' ordine delle cose, ma non si distingue per sè stessa. Lo spirito umano secondo Hegel è quello stesso spirito che si agita e lavora nelle viscere della terra per prepararsi la sua dimora, e che poi si dirompe sulla superficie di quella in tre razze e in tutte le differenze di sesso, di età, di famiglia, d'indole ecc. ecc. e raccogliendosi da questa varietà nella propria coscienza, si riconosce come spirito ed acquista così piena ed assoluta libertà. Or, che cosa sono gli spiriti umani a rispetto di questo Spirito? Sono quella varietà suddetta nella quale questo si sparpaglia sulla faccia della terra, ed onde poi si raccoglie nella coscienza e si unifica nella Ragione.

Nè credasi che quello sparpagliarsi importi una real varietà, una real distinzione degli spiriti, ma un semplice momento logico di quell'unico Spirito, e perciò non v'ha spiriti sostanzialmente diversi fra loro, ma diversità apparente ed unità reale, che non è più questo o quello spirito, ma tutti son lei, cioè lo Spirito. Ora, se la diversità degli spiriti è fenomenica, come diversità, e se l' individualità loro consiste appunto nella diversità, cioè nell'aver ciascuno un interno principio d'azione, io non vedo più, onde si vorrà dedurre e come salvare la libertà, l'imputabilità, la moralità, quando se n'è portato via il fondamento, che è l'individualità. La quale è una specie d'impenetrabilità spirituale in senso inverso della materiale, che non è proprietà, ma difetto d'intrinseca compenetrazione, mentre quella è compitezza e perfezione della sostanza spirituale. Voglio dire, che lo spirito, come tale e appunto perchè tale, è sostanza e si oppone a qualunque compenetrazion sostanziale fuori di sè; imperocchè consistendo esso nell' atto cogitativo, e quest'atto importando l'opposizion del soggetto e dell'oggetto, tanto vorrebbe dire uno spirito fenomenico, quanto un soggetto fenomenico, un soggetto che non si oppone realmente all' oggetto, una contradizione ne'termini. La qual dualità di soggetto

e oggetto può non essere avvertita dallo spirito, com'è nell'atto intuitivo, ma non perciò non è reale, se è vero che quest' atto non sarebbe possibile senza quella. Anzi non sarebbe possibile lo spirito stesso a sè medesimo, se non facesse in sè quell'opposizion di soggetto e di oggetto; conciossiachè il pensiero onde lo spirito, come dimostrammo, è spirito, non è che rapporto d'un altro a sè, o, secondo l' espressione platonica, *dialogo che l' anima fa dentro seco stessa senza suono di voce* [1].

Or che vuol dir ciò? che vuol dir che lo spirito non è quel che è, se non in quell'atto di porsi come soggetto di rincontro a un oggetto? Vuol dir due cose: l' una, che senza la real distinzione del pensante e del pensato, e per pensato qui si vuol intendere ciò che fa pensabile il pensato e pensante chi pensa, vale a dire l' Idea; dico, che senza la real distinzione del soggetto pensante e dell' Idea pensata, non si può concepire l'individualità dello spirito, cioè un real principio di attività che operi per proprio impulso, con proprii motivi, per un proprio fine, e che imputi a sè gli effetti del suo operare. Io so che anche Hegel parla di tutte queste cose di motivi, d'imputabilità, di fini; ma hanno esse queste parole lo stesso valore per Hegel e per l'universale, dico quel valore che debbono avere nell'ipotesi d' un ordine morale? Si può egli parlar di motivi, dove si è mossi tutti da un unico moto che movendosi fa necessariamente tutti gli altri moti? d'imputabilità, dove non ci è a chi s' imputi, non essendo chi operi per proprio moto e per proprio conto? E che cosa si può pensare di un fine, che o ancora non è nell'atto dell'operazione, perchè comincia ad essere quando l'operazione è finita, o s'intrinseca coll'operazione stessa, ed anzi ch' essere raggiunto da questa, si rivela solamente e chiarisce in lei?

Ma un' altra cosa dicemmo volesse dir quella dualità dello spirito, ed è che senza di lei non solo non v'è personalità umana, ma neanche la divina, che abbiamo provato essere il fondamento dell'ordine morale. Imperocchè, se fenomenica e non

[1] διάνοια . . . . . ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὑτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γιγνόμενος — Soph. 264. A.

reale è quella dualità, cioè la distinzion del soggetto e dell'oggetto, la realtà consisterà tutta ed unicamente in una cotal sostanza indistinta, in cui tutte quelle cose che sembrano distinte perdono la lor distinzione e il loro peculiar valore: laonde vero e falso, bello e brutto, bene e male, virtù e vizio, gioja e dolore, vita e morte, inferno e paradiso, tutti, insomma, i contrarii di qualunque natura, si confondono, si perdono, smarriscono le loro opposte qualità e diventano una sola cosa. Tale è l' Idea egheliana, che svolgendosi nelle svariate forme della natura e della storia divien tutte quelle cose contrarie, e tornando in sè le cancella tutte nell' assoluto pensiero. Simile al sole che piove tranquillamente la sua luce sulla neve e sul fango, sugl'innocenti e sui malvagi, sulle vittime e sui carnefici, quel Pensiero pensa tutte le cose e tutte le azioni allo stesso modo, cioè tutte come necessarie a riguardo suo, e perciò tutte hanno lo stesso valore, cioè nessun valore, se insignificante o indifferente è la lor distinzione, e solo importante la necessità loro, cioè il Pensiero stesso in cui solamente ed a cui sono necessarie. Imperocchè quelle distinzioni nascono dalla distinzione de' momenti nello sviluppo dell'Idea; e come questi momenti son tutti necessarii a quello sviluppo, così son tutti parimenti buoni; e come nessun di loro è il Tutto, così son tutti parimente nulla.

Spinoza aveva anch'egli riposta la maggior virtù nella *cognizione adequata*, essendo che le cognizioni inadequate sono l'origine delle passioni. Chi vede le cose non isolatamente, ma nell' ordine serrato delle leggi universali, non sente più per quelle nè amore e nè odio, l'anima sua si compone in un certo disinteresse, non morale, ma speculativo, e comprendendo tutto perdona tutto perchè tutto vede al suo luogo. Laonde il male non è niente di obbiettivo nelle cose, ma solo nel modo di concepirle, nell'astrazion delle parti dal tutto e del tutto dalle parti, vale a dire nel generale e nel particolare come immediati. Egli è vero che nelle cose dirompendosi l'unità dell'Essere, anche in quei dirompimenti como tali v'è il male; ma il male in questo caso non ha un sol momento di durata; imperocchè quel dirompimento dell' unità essendo coevo coll'unità

stessa, la quale fa eternamente in sè la sua differenza e la sua identità, non è in sè stesso real dirompimento, ma solo in chi lo concepisce fuor di quella, vale a dire nel nostro intelletto, che è appunto la facoltà dell'astrazione. E come l'astrazione è un momento necessario dell'atto conoscitivo e della scienza, perciò dice Hegel che la vera radice del male dimora nell'albero della scienza. Quindi la verità della contradizion del male e del bene nella natura umana, la quale in sè o nella sua totalità è buona, ed è cattiva in quanto nell'atto di conoscer sè stessa la sua totalità si dirompe nel processo conoscitivo. Così il *bene* è contenuto nella volontà, siccome quello che consiste nell'accordo dell'idea della volontà e della volontà particolare: ma quest' accordo non è immediato nella volontà subbiettiva, e prima che non diventi obbiettivo, è solamente *fine* verso di lei, cioè *dev' essere*, ma non è. Ecco il campo della Morale. Dunque il bene come fine non è ancora il bene reale, è bene astratto, e dee aspettare che la volontà subbiettiva, la semplice coscienza morale, faccia una sola cosa con lui e lo effettui nella forma della *socialità*. Prima di questa effettuazione, nel puro campo della Morale, sotto il semplice rapporto di Fine, il bene è difettivo; vale a dire, che non è più nel concetto di fine che il bene è assoluto, come generalmente si pensa, ma nella negazion della finalità, nel fatto esterno dell'organismo sociale; quasi che in questo il cittadino cessasse di essere uomo e confondesse e perdesse in esso la sua coscienza siffattamente, da estinguere ogni moto della volontà, ogn'istinto generoso, ogni desiderio di perfezionamento, sino a diventar come pezzo o ruota della così detta macchina sociale. In nessun'altra parte è tanto evidente il materialismo egheliano, che Carlo Fourier e Saint-Simon non fecero che riprodurre sotto un'altra forma. Ma se il fine non è il bene assoluto, perchè è egli fine?

Dunque il vero fine dell'uomo sarà la società de'suoi simili, lo Stato, e a quello conformerà tutto le sue azioni, e questa conformazione sarà tutta la morale: del resto non gli caglia, chè tutto è da men di questo. Acconci le sue azioni alle leggi, recandovi se può, tutta la libertà dell'animo suo, i suoi sentimenti, le sue passioni, i suoi desiderii, tutta la sua vita mo-

rale, quanto v'ha di più intimo e di più geloso nell'uomo, e lo metta ai piedi del Potere, qualunque sia; o se tanto non può, ne faccia le viste, e val lo stesso; stipoli patti secondo la legge, ed abbia pur l'intenzione di romperli, faccia promesse e pensi a sua posta di mancarle, mostri sempre di rispettare il suo simile, e apposti il tempo di frodarlo o ammazzarlo. Che se le leggi t'imponessero (poichè tutto ti possono imporre le leggi, se esse emanano da una volontà superiore alla tua, e se la tua volontà dee tutta immedesimarsi con quella), se t'imponessero di baciare il nemico, di pregar Dio in pubblico, di far festa al Re, allo Statuto, e tu bacia il nemico e attoscalo, se puoi, col fiato; colora il viso di pietà, prega colla bocca e bestemmia in cuore, fa plauso al sovrano e preparati alla ribellione. Così il ben vivere si ridurrà al ben fingere, e più savio è chi meglio finge; e tutti quelli che il mondo chiama ladri, barattieri, frodolenti, omicidi, non si chiameranno che sciocchi, perchè non han saputo sì ben fingere, da far quel che fecero e parer buoni cittadini innanzi alla legge, *secondo la formola semplicissima: far bene a sè, come e quanto si può, colla sola riserva d'evitar la forca* [1]. In tal guisa la società divenuta il più mostruoso connubio di anarchia e di dispotismo, non reggerà a lungo così senza base, e crollerà e si spezzerà in mille frantumi, nè forza umana, nè vigile occhio di bargello, nè bene agguerrite soldatesche basteranno a salvarla. Conciossiachè la prima guarentigia dell'ordine esterno sia l'ordine interno, cioè la morale, e quei governi che corrompono ordini e cittadini scavano colle proprie mani l'abisso che gl'ingojerà.

Ma la morale non dà quella guarentigia, se non ha forza nelle coscienze, e questa forza deriva dal bene come fine. Ora, il bene come fine è il Bene sommo, il Bene infinito; ogni altro bene non riempiendo l'infinita capacità dell'anima, non arrestando l'infinita tendenza della volontà, può esser mezzo, ma non fine, perchè è contenuto e non contiene quella, e perciò è inferiore e non superiore alla volontà, e non può obbligarla. L'obbligo importa la legge e la legge il comando, il quale non

[1] D'Azeglio, I Miei Ricordi. Vol. I, p. 134.

può derivar da un bene finito, che non potendo, come tale, passare il limite della sua finitezza, non può far sentire la sua virtù al di là di quello, ma insino a quello. Il che non si dee intendere come se ogni cosa nel mondo fosse esclusa da ogni cosa, e ciascuna vivesse una vita tutta propria e separata da quella di tutte le altre, a somiglianza delle monadi leibniziane; ma quello che io chiamo limite è propriamente quel punto in cui le cose si toccano senza confondersi. Così nel pensiero lo spirito è in contatto con tutte le cose che pensa, ma non al di là del pensiero, e così il sentimento colle cose sentite; quel limite è la legge del pensiero e del sentimento, che non è fatto nè dall' uno e nè dall' altro, diversamente non sarebbe legge in loro, ma fuor di loro. Dunque non può far legge ad altrui, e per conseguenza non può comandare, se non quell'essere che non ha limite in sè, ma limita gli altri esseri fuor di sè, e tale è l' infinita Causa, che, come abbiamo provato, essendo assoluta Personalità, i suoi modi di operare sono leggi alle cose e comandi alla volontà. Ed ecco che l' idea di fine implica quella del sommo Bene e dell'Imperativo assoluto. Hegel separando il fine dal Bene sommo e realissimo, lo guasta ed annulla come tale, cioè come ultimo fine, e con esso porta via nello stesso tempo la necessità morale e tutti i doveri che ne derivano. Che cosa resti della Morale dopo tanta ruina cel dica chi sa. Ma ci è altro a considerare. L' atto volitivo non risolve, come dicemmo, e non può risolvere da sè la propria contradizione, come fa la sua l'atto cogitativo; la soluzione di quella contradizione è il bene, dunque è mestieri che il Bene stesso la risolva, facendo essere nella volontà quel che dee essere: onde il passaggio nella morale dall'ordine naturale al soprannaturale. Quel passaggio fatto dalla Mente è la contemplazione o il filosofare, come dice Platone [1]; fatto dalla natura è la morte.

Che cosa è la morte per Hegel? lasciamo star tutte quell'espressioni ch' egli prende in prestito da Platone e dalla teologia cristiana, che in bocca sua sono un'ironia, e caviamone il

[1] ὅτι τῷ ὄντι οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι — Phaed. 64, B.

nudo concetto. La morte è, come la vita, un momento necessario dell'Idea, onde dall'esterna unità naturale, ch' è l' organismo, si riduce all' unità interiore di sè con sè stessa, ch'è il pensiero o lo Spirito. L'immortalità dell'anima non si dee intendere come una perenne durazione dalla personalità oltre la vita terrena; imperocchè niente ci autorizza ad affermare, come assicura il Prof. Vera [1], nè la natura dell'anima, nè il suo rapporto col fine assoluto, che chiamasi la prova morale, che ella passi a vivere, come tale, una vita soprammondana.

Ma se si consideri che ciò che v'ha di essenziale nell'anima è il pensiero, e che il pensiero è la stessa Idea che si raccoglie in sè stessa dal mondo esterno, s'intenderà bene che cosa importi l'immortalità dell'anima, e come la dimori nell'Idea, che solo sopravvive alla morte di tutte le sue forme finite, tra le quali è la stessa personalità dell' anima: insomma il solito equivoco. Anche Spinoza aveva fatto una teorica di questa natura della morte e dell' immortalità, distinguendo nell' anima le idee del corpo e delle affezioni corporee, e l' idea di Dio e de' suoi attributi, quelle periscono col corpo e con loro l' anima, che non è che la stessa collezione delle sue idee; mentre durando eternamente gli oggetti di queste altre idee, durano anch'esse con quelli e l'anima insieme. In altri termini, l' immortalità dell'anima si riduce all'eternità del Pensiero divino, di cui l'anima non è che un modo particolare: togli da questo modo tutto ciò che ha rapporto col corpo e le passioni corporee, i sensi, la memoria, l' immaginazione, quello che resta è la sola facoltà delle idee adequate, cioè la ragione. E come le idee adequate si riducono a una sola idea, che è l'idea di Dio, che si converte colla stessa sostanza divina: dunque l'immortalità dell' anima, secondo Spinoza, a dispetto di tutte l' espressioni equivoche ond'è piena la quinta parte dell'Etica, si riduce, come dicevamo, all'eternità di Dio. Da Spinoza insino ad Hegel la filosofia tedesca non ha potuto dir niente altro dell'immortalità, se non ch'essa è nell'anima l'idea stessa dell'eternità, e ch' essa per conseguenza è privilegio di sole quelle

[1] Introd. à la phil. de Hegel App. II.

anime che sanno sollevarsi a quell' idea, staccandosi da tutto ciò ch'è passaggiero e mutevole, da tutti gl'interessi, da tutte le cure di questo mondo, nelle quali si agita il volgo degli uomini, mentre il savio appena si accorge di tanto turbamento: e mentre per quelli *cessar di patire è cessar di essere*, questi possedendo, per una specie di necessità eterna, la coscienza di sè stessi, di Dio o delle cose, non cessano mai di essere [1]. Così, osserva un moderno scrittore francese, « Spinoza apre « con mano ardita quella via, dove si precipitarono dopo di « lui tutti i panteisti, la via dell'esclusione e del privilegio. « Egli stabilisce ricisamente quella dottrina aristocratica del- « l'immortalità, che ne riserba il monopolio alle grandi anime, « e ne rifiuta il godimento alle volgari intelligenze [2].

Ma torniamo ad Hegel, il quale facendo della personalità e del fine momenti passaggieri dell'Idea, non può intendere l'immortalità dell' anima o la vita futura come s'intendono comunemente. Imperocchè nella personalità è come seminata la vita futura, che poi s'apre e germoglia in grembo al Fine; laondo essa è naturale insieme e soprannaturale, comincia in terra e si perenna nel Cielo. E com'essa si perenna così como principia, cioè beata o infelice, secondo che il seme è buono o malvagio [3], quindi potrebbe dirsi in questo senso quel che dice Spinoza del procacciarsi l'anima da sè stessa la sua immortalità, intendendosi per quest' immortalità la beatitudine o la dannazione. Ora, nell' uno e nell' altro caso si ha la soluziono di quella contradizione pratica che dimora nell'essenza stessa della volontà, o che appunto per questo dicemmo esser opera soprannaturale, cioè della divina giustizia. La quale facendo essere quel che dee essere, che importa l' unità del volere e dell'essere, congiunge la virtù (volontà del bene) col bene, e la rende beata, o il peccato (volontà del male) col male, e lo rende infelice. Ed ecco come si compie nel Fine o nella Vo-

[1] Spinoza. Eth. 5ª P. in fin.

[2] E. Caro, L' Idée de Dieu et ses nouveaux critiques. Paris. Hach. 1864.

[3] Dante chiama i dannati il *mal seme d' Adamo*, e si può dir che l' inferno non sia che il frutto di quel seme, come in questa vita i mali del corpo sono frutto del vizio e della colpa.

lontà divina quello che s' inizia nella volontà umana, la quale sarebbe assurda senza il Fine, come sarebbe assurdo il Fine senza la volontà. Ma la volontà, come dimostrammo, ha radice nella personalità, la quale in sè stessa è immortalità contratta, come nel punto matematico si contrae la linea infinita: laonde a ragione molti seguaci dell' immortalità a uso egheliano trovano poco fondata la dimostrazione che se ne fa movendo dalla semplicità dell'anima[1]; siccome Tommaso Rossi trovò insufficiente insin dai tempi del Vico la prova cartesiana, fondata nella differenza del pensiero e dell'estensione, quando non si fosse già penetrato nell' intima ragione di questa differenza, in ciò che fa che l'anima sia pensante e il corpo esteso. Tali sono i due concetti della penetrabilità e dell' impenetrabilità, che importano due operazioni assai ben distinte in sè, e generano, come tali, tutte le virtù dell' anima, e tutti i difetti della materia[2]. Quell' operazione della penetrabilità è l'atto di contenersi e di compenetrarsi, da cui in un altro luogo abbiamo derivata la distinzion sostanziale del pensiero, e la sua individualità: ora un atto di quella natura è intrinseca presenzialità di sè in sè, a cui riguardo si discerne e misura il passato e l'avvenire, ma egli in sè non passa e non aspetta sè stesso, come sarebbe se non fosse atto compito, se il suo principio si distinguesse intrinsecamente dal suo termine, com' è più o meno in tutte le altre forze della natura. Ma una volta intrinsecati quei due estremi, l'atto che ne risulta, cioè l'anima, è presente in sè e non fuori di sè, nelle cose che percepisce e sente, non nel corpo a cui s' è congiunta e che vive in lei; laonde non passa col passar di queste cose, anzi queste son sempre presenti in lei. Così l' immortalità è quella stessa virtù onde l' anima è quello che è, è la stessa personalità, e non se ne può parlare da coloro che negano la personalità, se non per iscambiarla con ciò che non è. Se non che, lo stesso studio di serbar la parola quando s' è tolta di mezzo la cosa, mostra di quanto peso e di quanta importanza è anche appresso

[1] V. Vera, op. cit. App. II.
[2] V. Dell' Animo Umano, da p. 32 in giù.

di loro quella parola, che non osano levarla, almeno i più savii, nè dire addirittura che tutta l'anima se ne va colla vita. Imperocchè riconoscono, che il mondo non ci guadagnerebbe, anzi se n'anderebbe in fascio senza quella verità, a cui si riducono tutte le speranze e tutti i timori, onde deriva ogni conforto di chi soffre, che sono i più, ed ogni moderazione di chi gode, sì che gli uni non disperino e gli altri non insolentiscano; che ispira agli uomini ogni sentimento generoso, le più nobili ambizioni, e la stessa virtù del sacrifizio con gli eterni nomi di gloria, di fama, di patria, che sarebbero un inganno crudele, ed una menzogna, se menzogna fosse l'immortalità. Provisi dunque l'egheliano a cavar gli uomini di questo inganno, in guisa che l'infelice disperi, il beato non tema, l'onore, la gloria non sian che fumo ed ombra, la patria di chi se la gode, il sacrifizio una follia; i piaceri, le gioje le sole cose reali, e chi più ne ha men perde del suo tempo, che fugge irreparabilmente e trae con sè pianto e riso, gioje e dolori, gaudii e travagli, e tutti mesce e confonde nel comune livello del nulla. Qual nuova morale e che vita novella uscirebbe nel mondo da questa comune persuasione, non si può pensarlo senza spavento, nè ci ha egheliano per convinto che sia di quella dottrina, e per forte nella sua convinzione, che vorrebbe dare il suo voto o porre l'opera sua a recarla in atto.

CAPITOLO VIII.

Della Socialità.

Nella *Socialità* si compie e si effettua l'idea del dritto come unità vivente e concreta de' suoi astratti momenti, e perciò esterna e storica con un'esistenza autonoma e indipendente dalla volontà subbiettiva, anzi superiore a questa. Imperocchè nel subbietto que'due momenti del dritto si guardano l'un l'altro, ma senza conciliarsi, anzi debbono essere irreconciliabili finchè sono nel subbietto, conciossiachè sia la stessa loro esistenza subbiettiva che faccia l'opposizion loro. Nel subbietto

la volontà si ritira dalle sue determinazioni particolari, dal campo del dritto astratto, e si rivolge a sè stessa e non vuole che sè: questo rapporto di sè a sè come suo fine, questa volontà particolare che vuole la volontà generale, è il proprio campo della Morale. E come il subbietto non può, finchè subbietto, vincere quell' opposizione che costituisce la sua posizion subbiettiva, dico, l'opposizione di sè a sè, così l'unità della volontà subbiettiva e dell' obbiettiva, della volontà e del fine, dee importare un' esistenza estrasubbiettiva, un' esistenza storica, un organismo reale, in cui congiungendosi stabilmente la volontà col fine, ritorna a sè stessa, alla sua generalità, l'idea del dritto con tutta la pienezza del suo contenuto, e quivi conferma ed effettua perennemente la sua intrinseca superiorità come volontà generale, vince l'opposizione della volontà individuale, origine della colpa e fonte d' infiniti dolori all' umanità, e realizza quell' astratta forma del bene ch'è la finalità, facendo essere in sè quel che dee essere nella coscienza morale. Così la Socialità, secondo Hegel, è una cosa più eccellente e più reale del fine, è una Volontà impeccabile, e la più compita forma possibile della libertà e del bene. Ma essa non acquista d' un tratto nè possiede immediatamente tutte queste perfezioni, le quali quantunque non debba mendicar fuori di sè, e sieno spontanea emanazione d' un' intrinseca virtualità, pure quest' emanazione non può non farla secondo la sua propria natura d' idea, cioè dialetticamente. Quindi tre momenti della socialità, che è prima immediata e naturale, cioè *Famiglia;* poi si riflette si differenzia e si oppone nella moltiplicità delle famiglie e divien *Società civile*, specie d' unità tutta formale derivante immediatamente dalla stessa opposizione; finalmente, quell'unità divien volontà sostanziale, unificando in sè quelle differenze ed effettuando in sè stessa immediatamente il proprio fine, e quindi attingendo le proprie forze, i proprii dritti, la propria autorità. E come la volontà sostanziale è la volontà vera, così lo Stato non deriva dai cittadini la propria verità, e però non importa che sia vero a quelli, ma a sè in sè; e così dirai della moralità e della giustizia, che son qualità intrinseche della volontà sostanziale, e però inseparabili

dallo Stato come Stato: laonde non è giusto nè morale lo Stato a riguardo dei cittadini, ma le costoro azioni sono giuste o morali secondo che s'accordano o no colla volontà dello Stato.

Il che è conseguenza legittima della dottrina morale dianzi esposta, secondo la quale la volontà non importa real distinzione di sè e del fine, ma solo fenomenica e passeggiera, e il fine distinto dalla volontà non è real bene, ma forma astratta di bene, che *dee* effettuarsi, ma non si effettua che nel ritorno della volontà a lui, o in altri termini, nella conciliazione dei suoi due astratti momenti, della generalità e della particolarità; conciliazione che implica, come abbiamo veduto, la sua esterna esistenza, e questa è lo Stato.

Dunque non ci ha per l'uomo fine superiore allo Stato, non ci ha maggior nobiltà nè grandezza di carattere, non più bello onore o più chiara gloria o più sublime sacrifizio, che cancellare o assopir tanto la propria coscienza, da divenir come la stessa volontà dello Stato. E lo Stato che altro può voler di meglio, che far servire alla sua la volontà dei cittadini, che obbligarli a pigliar da lui il criterio e il titolo dell'onestà, dell'onore e della gloria, e di sacrificarsi a lui come e quando e sin dove gli piaccia? Se ci fosse un fine comune ai cittadini e allo Stato e superiore ad entrambi, io comprendo la libertà in quelli di conformarsi o non conformarsi a questo, secondo che la volontà di lui fosse o no conforme a quel fine: ma se il fine è lo Stato stesso, ogni dissenso, ogn' indugio è atto di ribellione, è disonestà, turpitudine ed infamia, e lo Stato ha il diritto di stamparti queste note sulla fronte innanzi a tutti i cittadini.

La libertà di operare secondo un fine inteso è libertà negativa e imperfetta, è la libertà morale; la libertà civile è libertà piena e perfetta e consiste nel voler la volontà dello Stato. Chi discute e resiste a questa volontà, rinunzia alla libertà civile, nega nell'uomo il cittadino e s'avvia alla barbarie: le proteste e peggio le rivoluzioni sono opera incivile, il sacrifizio del reale all'astratto, della società alla coscienza o agl'interessi o ad altre più basse voglie dell'animo. La gloria vera è nello spegnere e non nel fare le insurrezioni, giuste o ingiuste che si chia-

mino; generoso è solamente quel sangue che scorre per la difesa dell'ordine costituito. Dunque generosi gl' Inglesi, i Turchi, i Cosacchi, codardi gli Americani di Franklin, i Greci del 25 o del 66, i Polacchi di tutti i tempi: generosi tutti i nostri tiranni e loro sghorri, codardi noi e i nostri martiri che salirono i patiboli e perirono nelle galere dal 99 al 60.

Nè vale il dire, che lo Stato è diverso da coloro che governano, i quali possono fallire e meritar di essere esautorati, ma lo Stato è sempre quel che è e non cade coi governanti. Se questo fosse il pensiero di Hegel, io non comprenderei più che cosa egli intende per esistenza esteriore, poichè gli è per questa appunto che lo Stato, o la Socialità in generale, si differenzia dalla Morale; diversamente, riducendosi detta esistenza a un mero atto razionale, alla sintesi della volontà generale e della particolare, siccome semplice volontà pensata, noi avremmo finora ragionato di un' astrazione,

« *Pigliando l' ombra come cosa salda* ».

Tra il concetto dello Stato e questo o quello Stato o governo particolare ci è per verità l'istituzione, la quale è cosa reale e da non confondersi con quelli che la rappresentano; e come non entra mallevadrice de' loro falli, così non cade con loro. Or che cosa è ella siffatta istituzione? Suppongasi per un momento uno Stato privo di chi lo regge e degli stromenti coi quali si regge, dico i magistrati che fanno le leggi e le fanno eseguire, come suole accadere in certi giorni solenni nella storia innanzi allo scoppio dell'ira popolare; avete forse così tolto lo Stato? non dico lo Stato come idea, ma come fatto ed istituzione umana. Mai no: siccome tolto di mezzo il capo d'una famiglia, rimane la famiglia, cioè quei legami che nascono dal sangue e crescono e rinvigoriscono coll'abito della convivenza: e come distrutte le città e dispersi i cittadini in paesi lontani, non si distrugge la patria nel loro cuore e nelle loro abitudini, e vanno raffigurandola e quasi riedificandola in tutto ciò che li circonda, ne' fiumi, ne' colli, ne' monti e nelle valli. Ed ecco perchè non prima cade un governo, che già ne vien su un altro, simile al *giunco* di Dante che *rinacque*

« Subitamente là, ond' ei *lo* svelse ».

Il qual fatto non è già casuale o arbitrario, ma segno ed effetto d'un altro fatto invisibile, ch'è la perennità vivente dello Stato nella società. E quantunque alcune rare volte tra un governo che cade e un altro che sorge passi un certo intervallo d'anarchia, pure, lasciando ch'è d'assai breve durata e non mai generale, non prova altro se non che il furore delle passioni scatenate prevalendo su tutte le altre inclinazioni arresta un tratto e nasconde l'esterna efficienza di quella forza, che lega invisibilmente tutte le volontà e a sè le sottomette colla stessa efficacia e per un certo tempo anche collo stesso effetto di quando avea a sua posta le armi ed il bargello. Imperocchè gli uomini essendo naturalmente fazionati a società, e questa naturalo inclinazione fortificata coll'abito del viver comune, delle comuni utilità e comune educazion sociale, gli animi smettono, per così dire, lor selvaggia angolosità, e combaciano fra loro e formano, come pietre ben riquadrate, le fondamenta e le mura di quell' edifizio di cui lo Stato è il tetto o il pinnacolo; e quando l' edificio ruina, non ruina con esso quell' insieme e quell' accordo, che tosto ripiglia il suo imperio e li sollecita a restaurare l' edifizio abbattuto: il che accade anche prima della restaurazione materiale del governo. Insomma, la vita sociale genera a lungo andare negli animi come una certa forza di gravità, che li tira al centro della società ch'è lo Stato: le rivolture possono spostar questo centro, ma quella forza tosto riesce a determinarlo e fissarlo in un altro punto. E questo spiega ciò che altrimenti sarebbe una grande inconseguenza umana, cioè quel rifar colle stesse mani quello che testè s'è disfatto; mentre non è lo Stato che si abbatte o rifà, ma gli uomini che ne sono investiti.

Ora, siamo noi autorizzati, secondo i principii della sua filosofia, d'intendere a questo modo lo Stato di Hegel? vale a dire, che la sostanza di esso non sia proprio quel tal governo di fatto, ma consistere in quella interior necessità dell' umana natura che si palesa esteriormente nel fatto, anzi ch'esserle suggerita nè imposta dal fatto stesso? Credo di no; poichè questo importerebbe un rivolgimento da fuori in dentro di tutta la filosofia egheliana, un indirizzare e sottoporre l'esterno all'inter-

no, non astratto, ma reale, un rialzar la Morale e la sua forza nella coscienza, indirizzando a lei tutte le azioni e tutti i fatti e secondo lei giudicando lor intrinseca bontà. Insomma lo Stato non sarà più l'ultimo fine della volontà, ma solo mezzo al conseguimento di questo, e perciò non buono assolutamente, ma in quanto è conducente al Fine: esso sarà bene una necessità superiore alla volontà, ma necessità interna o morale, e perciò le volontà conformandosi ad essa si conformano ad una legge propria, che le obbliga a vivere in società e a rispettare quello senza di cui non reggerebbe la società, cioè lo Stato. E così a mano a mano verrebbero piegandosi alla suddetta conversione e come rialzandosi dalla terra tutte le parti del dritto, e quindi tutta la filosofia egheliana, col piegarsi di tutte le potenze volitive, fantastiche e conoscitive. Ma questa filosofia ha il piombo ai piedi, e per isforzi che faccia è tirata irresistibilmente a fondo, cioè al sensibile, dove si riduce per lei tutta la realtà. Quella istituzione dello Stato, di cui abbiamo parlato, parrebbe anche a prima vista rispondere a ciò che Hegel chiama il *Costume* (Sittlichkeit); ma pensandoci meglio si vedrà che questo costume si assomma e riduce al sistema politico vigente, al governo di fatto, il quale non può essere una dipendenza o una imitazione d' una idea di governo che è nella mente di qualunque cittadino, ma quell' idea è un'astrazione, e reale è solo il fatto esterno.

Che cosa, invero, fa che lo Stato sia Stato? Quella sintesi, che dicemmo, della volontà particolare e della generale, che importa per sè stessa l'estrasubbiettività o l' obbiettività; conciosiachè la separazione di quelle due volontà sia appunto la subbiettività. Or se quella sintesi è essenzialmente fuori del subbietto, dev'essere sensibile e determinata in una particolar forma di governo, la quale richiede degli uomini anzi un uomo che governi, e quest'uomo sarà lo Stato, anzi tutto il popolo governato. Laonde, non che eccessivo, non avrebbe avuto secondo Hegel, neanche un giusto sentimento della propria dignità quel francese monarca che disse, *l'État c'est moi;* doveva dire, *la France c' est moi.*

Ma se i cittadini non debbono dissentire dallo Stato nè ri-

bellarglisi contro, è egli possibile che uno Stato che mantiene i suoi dritti e si fa valer come tale, dia a quelli ragion di dissentimenti o di ribellione? è egli possibile che uno Stato possa essere in colpa innanzi ai cittadini per altre ragioni, che non siano di smetter punto o poco di energia nel sostenere i suoi dritti, o di lasciarsene togliere alcuno? Uno Stato non va giudicato come un individuo colle regole della morale comune: esso è superiore alla morale, e deesi giudicarlo secondo sè, secondo la ragion di Stato, e non la ragion morale. Nè questa ragion di Stato deesi andare a cercarla nelle nuvole, ma essa è lo Stato stesso, la sua stessa necessità di esistere come Stato: laonde tutto quello ch'esso fa in forza di detta necessità ha la sua ragione intrinseca, e perciò essenzialmente buono, quantunque possa parer cattivo ai cittadini [1]: i quali non sapendosi collocare nel vero punto di vista civile, scambiano continuamente lo Stato colla coscienza, e parlano di buono e di cattivo, mentre non dovrebbero parlar che di *necessario* o *non necessario*. Certo, chi governa non è quella stessa necessità vivente, ma son gli uomini; onde la volgar confusione dell'uomo col magistrato, col ministro, côl sovrano, e quel portar sempre giudizio dell'uno, mentre si crede di giudicar l'altro. L'uomo può far male e può consigliare il male al magistrato, al ministro, al re, nel solo caso che lo tiri ad operare sotto il punto di vista umano; ma finchè l'uno manda al patibolo chi vuole riformare lo Stato, l'altro gl'impoverisce per rifornire l'erario, e l'ultimo appena lascia in lor balia il pensiero, regolando nel resto col suo scettro ogni moto, quasi ogni sospiro de'sudditi, come il corifeo regola a un suo cenno gli atti e le voci di tutto il coro, non c'è a ridire, non c'è tirannia o dispotismo che tenga, questo è lo Stato [2]. Insomma, lo Stato,

[1] « Ciascuno Stato si ritenga pure per cattivo secondo i principii che si hanno, si riconosca in lui tali e tali difetti, *ha sempre gli essenziali momenti* « della sua esistenza in sè. Fil. del dritto § 230.

[2] Chi non dirà che il Principe di Macchiavelli ha trovato il suo filosofo; e che dagli stretti confini di tempo e di luogo, in cui il suo autore lo concepì e collocò, è divenuto Principe ideale, suprema ed assoluta forma del Dritto?

come Stato, è impeccabile, perchè non si distingue in lui il fatto dall' idea, la volontà dal fine, ma è fatto-idea, volontà-fine, perciò non ci ha luogo in lui la morale, e pur ch' egli abbia *i suoi essenziali momenti*, e'sarà sempre superiore ad ogni possibilità di colpa. Ma il comune degli uomini non s'accorge ancora di questa verità, o sogna e sognerà per un pezzo uno Stato ideale, e dietro quello sospirerà, farà versi, cospirerà, morirà fra le catene e sui patiboli, e il filosofo sogghignerà di quegli sforzi infelici, non vedendo in essi che un tranquillo giuoco dialettico, onde lo Spirito del mondo si va tramutando nella storia [1]. Perchè dunque affaticarsi e travagliare per una opera che cammina co'suoi piedi? forse per aver l'onore di servir da stromento allo Spirito? o perchè senza di voi non troverebbe lo spirito altri stromenti? Che onore procacci quosto ufficio di stromento, io non so, certamente non tale da pagarlo col sacrifizio della libertà o della vita. Vedete i filosofi che ne sanno più di tutti, non dico i filosofi a modo di Socrate e del Vangelo, ma a modo di Hegel, vedete se ambiscano a quell'onore: al contrario, non fanno che meditare sulla sua caducità. Così il più savio di tutti i popoli è il turco; e il modello di tutti i governi il Divano. Che senso, dunque, e che valore possono aver quei temperamenti costituzionali e quelle velleità democratiche dell' Hegel a fronte di un tanto irresistibil rovinío di logica e d' una così massiccia e disperata realtà? Quei temperamenti vogliono dir limiti della sovranità, e suppongono una forza che limita, e quindi due sovranità, l' una a fronte dell' altra, quella del popolo e quella dol monarca: le quali non potendo stare insieme, bisogna che l'una ingoi l'altra. La Rivoluzione francese ingojò il re e proclamò l' assoluta sovranità del popolo, la Ristorazione fece al contrario e proclamò il dritto divino dei sovrani. Hegel è per questa parte il filosofo della Ristorazione, e la sua dottrina politica ha quel riscontro colla rivoluzione di luglio, che la filosofia di Fichte col primo Imperio, e quella di Kant colla Costituente.

[1] « Noi viviamo in mezzo di questa illusione, che ci persuade che il bene sia « ancora da effettuare, onde il principio attivo sul quale è fondato l' interesse « del mondo ». V. Wilm, op. cit. vol. IV, p. 204.

Una sovranità limitata o costituzionale, come oggi si dice, non è possibile nè colla teorica della Rivoluzione, nè con quella della Ristorazione; perchè l' una e l' altra confondono il fatto col dritto, e non sanno veder la sovranità fuori di coloro che ne debbono essere o che ne sono investiti, non sanno, come dice Platone, elevarsi dal *tal re beato alla sovranità in sè*[1]. Non ci ha nella società due sovranità che si combattono, ma una sovranità che si distingue e si raccoglie, si allarga o si accorcia secondo certe opportunità; siccome non ci ha molte intelligibilità, ma una sola che si va graduando secondo la diversa capacità delle forze. La sovranità è in tutti i cittadini in quanto esseri razionali, cioè in quanto comunicano coll'Idea che è assoluta sovranità; e ciascuno ne esercita in una certa misura, secondo che la sua ragione sa abbracciare più o meno rapporti; ma questo non toglie che quella non si concentri in un punto, qualunque sia il modo di concentrarsi, purchè non si ritiri dal corpo sociale rimanendolo fuori di sè come una sua proprietà, e da usarla e abusarla a sua posta. In tal caso la società è ammalata; essa delira nel suo capo dove s' è raccolto tutto il suo sangue; finchè non segue la crisi che risolve quello stato violento, e il sangue ritorna a circolare e a ravvivar le membra. Quel delirio è la tirannide, monarchica aristocratica o popolare che sia; quella crisi son le rivoluzioni, alle quali segue il rinnovamento delle società col rinnovato equilibrio della sovranità.

Del modo di organizzar politicamente, amministrativamente e giudiziariamente quell' equilibrio, vale a dire in quali modi i cittadini debbano concorrere e con quali leggi storiche concorrono all'esercizio della sovranità, o come questa possa essere in sè (nel sovrano) e fuor di sè (nei cittadini), sarebbe assai lungo discorso che ci mencrebbe fuor di strada. In ogni modo, da questo che s' è accennato può intendersi bene, che confusa la sovranità col sovrano, non è possibile di limitarla, poichè essendo un dritto in chi la possiede, non resta in tutti gli altri che il dovere di esser sudditi. E tale è la sovranità

[1] Theaet. 175 C.

egheliana, la cui forma più perfetta è la monarchia, anzi il monarca: imperocchè il potere sovrano distinguendosi come generalità astratta (la generalità delle leggi e della costituzione), e come deliberazione, onde il generale è in rapporto col particolare, si unifica e sustanzia nello stesso tempo in una determinata persona, il principe; il quale parrebbe secondo questa dottrina costituzionale dell'Hegel, che non dovesse aver gran faccenda del suo mestiere, e che tutta la sua fatica dovesse consistere a mettere il punto sull'*i*. Ma non è in questo limite gratuito del potere sovrano che trovasi la conformità dello Stato colla sua idea; sibbene nell'uso illimitato di quello: se il limite non è nell' idea, come può trovarsi nella realtà sua, che è la stessa idea?

Però, l' idea dello Stato concretandosi si distingue in più stati, ciascuno dei quali è illimitato como stato, vale a dire in sè stesso o nelle sue relazioni interne; ma come tale Stato non è tal altro, e però è limitato verso quello. E come l'immediata differenza de'dritti individuali si accorda in un'unità parimente immediata, qual' è il contratto; così la differenza e la mutua indipendenza degli Stati si accorda in un fatto internazionale, che sono i trattati. Ma in quella guisa che il contratto porta in seno la collisione, così quel patto internazionale la guerra: e come da quella collisione sorge lo Stato, che è la ragion suprema di tutti i dritti; così dalla guerra sorge lo *Spirito del mondo*, che trionfa degli Spiriti nazionali, e profferisce sovr' essi il supremo giudizio della storia. L'atto di questo supremo giudizio è il trionfo finale dell'umanità sopra le nazioni; e la storia non è che il procedere, l'allargarsi e il compiersi di questo trionfo nel tempo e nello spazio. L' umanità o lo spirito del mondo trionfa prima in Oriente, poi in Occidente, e poi nel Settentrione; quindi tre, anzi quattro civiltà e quattro popoli che ne sono stati come i sacerdoti gli apostoli e i soldati. Que'quattro popoli sono l' Asiatico, il Greco, il Romano e il Germanico, ne' quali lo Spirito è venuto sviluppando la sua coscienza nell' umanità, la coscienza della sua libertà: la cui forma assoluta è il mondo germanico. Così la storia universale ci rivela l'esistenza di un dritto superiore a quello degli Stati,

che dee prevalere appunto perchè prevale di fatto sopra questi; e prevale per la stessa ragione che il dritto dello Stato sui dritti individuali, perchè in esso e non in questi sta la sostanza del dritto; e sta così, non perchè dee essere così, ma così dee essere, perchè sta e finchè sta così, cioè finchè dura la forza onde si regge in quel modo che si regge: quindi l' intrinseca bontà e legittimità di questa forza, la cui misura è solamente la necessità della propria conservazione, e perciò tutta riserbata a lei, tanto nel criterio, quanto nell'uso. E così dirai del supremo dritto di quelle nazioni che rappresentano e recano intorno fra gli altri popoli lo spirito del mondo. Quel loro dritto non è ciò che dee essere, ma ciò che è; se fosse diversamente, non sarebbe più quel dritto, perocchè con esso coesisterebbero i dritti delle altre nazioni, le quali potrebbero e non potrebbero accettare quegli apostoli, resistere , se loro piacesse , a quello spirito novello , e così cesserebbe negli apostoli il dritto d' imporre quello ch' altri rifiuta , e col dritto la ragion della guerra e la moralità del trionfo. Quello che dee essere non ha che due modi di venire all' essere , o la forza morale o la materiale: la forza morale ha per subbietto la volontà che dee obbedire, e non può derivare che da una volontà superiore a cui quella naturalmente inclina e liberamente consente, e questa volontà è la volontà divina, il Bene. Ma Hegel non ammettendo questa volontà superiore all' umana, annulla ogni forza morale, e con essa anche la possibilità d' ogni morale autorità. Laonde non resta alle umane dominazioni altro titolo , che la forza, e quindi lo Stato più forte , lo Stato che vince, quello rappresenta lo Spirito e la ragion del mondo, fuori del quale non c'è che impotenza e insipienza; e però tutti gli altri Stati , tutte le nazioni debbono cadere a' suoi piedi e lasciarsi conquistare. La nazionalità non è dritto assoluto dei popoli, come non è la personalità per gl'individui; essa è una forma passeggiera, un momento fugace dello Spirito, che dee sparire in una forma più vasta qual'è il mondo romano o germanico [1]. Appresso gli Orientali e i Greci la sua apparizione

[1] Arnoldo Ruge, egheliano a dovere, dice che nell'antico e nel nuovo mondo,

fu pacifica, ma il suo regno non uscì dai proprii confini, e gran parte del mondo visse allora senza di lui: ma egli dovè pargoleggiare nella culla d'Oriente, e poi folleggiar lungo le rive e per le isole del Jonio, nelle convalli della Beozia e della Laconia, su per i teatri e le vie di Atene, prima che osasse di alzare il volo dietro le Aquile latine a trovar gli altri popoli e dissonnarli e riformarli a suo modo.

Ma tosto questo Spirito irrequieto si stanca di tanto volo e di tanti trionfi; si stanca del mondo e l'abbandona per raccogliersi nella sua coscienza e quivi riconciliarsi colla sua Idea. Questa riconciliazione è il Cristianesimo, la società dell'uomo con Dio, la Chiesa: alla quale è mestieri d'altro stromento, che non le armi romane, per soggiogare gli uomini e dominare nel mondo. Questo stromento son le razze germaniche cristianeggiate, che hanno creato il mondo moderno e stampatogli in viso le proprie fattezze. E qui parmi proprio di sentir nell'orecchio l'alto cachinno del mondo civile a sì matta pretensione de'figli d'Arminio e di Lutero; cioè di coloro che fieramente hanno avversato all'antica e alla moderna Roma, dico alla latinità e al Cristianesimo; il quale se è religione, è romano, ed è germanico solo se è letteratura, filosofema e che so io; siccome è e sarà pseudo-romano, cioè orientale, finchè è politico in Roma.

CAPITOLO IX.

Della Religione.

La condizione, il fondamento e l'obbietto d'ogni religione è la Personalità divina, non solo perchè senza di questa non è possibile, come dimostrammo, la personalità umana, ch'è il subbietto religioso, ma ancora per quest'altra ragione.

al nord e al mezzodì v'è un male che bisogna combattere, una superstizione che bisogna sradicare· cioè, il sentimento della patria. Dopo di lui Max Stirner giunse all'*uomo patria e Dio a sè stesso*. V. Revue de Deux Mondes, 1847. pag. 219.

La religione come generalmente s' intende e come l' anima nostra la cerca e la sente, è comunione intima dello spirito con Dio, anticipazione di quella società soprannaturale, che chiamasi il regno di Dio; è il regno di Dio nella coscienza. L'anima anela a questa misteriosa società e profondasi in essa, quando è stanca della società degli uomini, perchè non ci vede nè sente più Dio: conciosiachè in Dio soltanto, cioè nel santo e nel giusto, sia possibile la società delle anime, e questa sia la vera, la degna, la durevole società degli uomini. Ma la società importa scambievolezza, e una società interiore qual'è la religione dee importare scambievolezza di affetti, di pensieri e di sentimenti tra l'anima e Dio, e perciò non sarebbe possibile se Dio non fosse all'anima un subbietto che pensa, ama e sente, che pensa i suoi pensieri, ama il suo amore e intende i suoi dolori. Una religione che facesse senza di questa misteriosa comunione dell'anima, non sarebbe una religione dell'anima, una religione sentita, ma solo pensata, una religione che vien su dal cervello e non dal cuore, insomma, il nome, e non la sostanza; ed è su questo nome appunto che arzigogola Hegel e i suoi discepoli alemanni e francesi, e che manipolano da un pezzo e stirano e spremono per tutti i versi e non ne cavano una stilla di costrutto. Più presto si caverebbe l'oro dal piombo, che la religione da una filosofia che non ammette la personalità divina: meglio sarebbe a non parlarne addirittura, seguendo il disperato consiglio di Arnoldo Ruge, *che la religione non bisogna più combatterla, ma dimenticarla*, anzi che affaticarsi di drizzare sui piè un corpo a cui s'è sottratta la vita.

Che resta dunque? Bisognerà in ogni conto trovare l'obbietto di questa religione, trovarle un Dio; e come un Dio impersonale in sè non è possibile, ma, come disse Schopenauer, *è una pura invenzione dei professori di filosofia, una parola vuota di senso fatto per contentare gli sciocchi e chinder la bocca ai vetturini* [1]; così non restano che due vie, le due vie per cui se ne va la filosofia egheliana, quella del nulla e quella della materia, l'ateismo e il naturalismo. Hegel riesce all'uno e all'altro,

[1] V. Foucher de Careil. *Hegel et Schopenauer*, p. 181.

e i suoi discepoli dopo lui, Strauss, Schleirmacher, Bauer, Feuerbach, Ruge, Stirner, la sinistra e la destra, la Pianura e la Montagna, non han fatto e non potevan fare un passo più là del maestro, salvo che di stringere la sua dottrina in forma di giaculatorie e di bestemmie.

La Religione egheliana è una manifestazione, come l'arte e la natura, salvo una differenza di gradi; conciosiachè nella natura lo Spirito apparisca fuori di sè, nell' arte come sul limitare del tempio, fra l'interno e l'esterno, e nella religione tutto dentro di sè, nella propria coscienza, dove si celebra la riconciliazion dello Spirito con sè stesso, dell'uomo con Dio, la cui forma più pura e più intima è il Cristianesimo. Se non che, la riconciliazione importa ancora la differenza, che dee sparire e solo sparisce nella filosofia; laonde il Cristianesimo è inferiore alla filosofia e dee fondersi in lei; e come la filosofia in cui lo Spirito meglio afferma la sua identità assoluta è la filosofia egheliana, così Cristo è inferiore ad Hegel, il Vangelo all' Enciclopedia.

Nella religione lo spirito si travaglia ancora in un'apparenza, cioè la distinzion di sè dall' Assoluto: il pensiero annulla quest' apparenza e afferma la sua identità coll' assoluto, e in questa sua sublime coscienza, *in questo magnifico ed eroico ateismo*, come disse quel discepolo di Hegel[1], lascia il volgo profano travagliarsi in quell' apparenza, ed egli se ne sta a guardarlo colla calma e il sorriso onde altri guarda un che parli e s'arrovelli colla propria immagine nello specchio. Così quello che tutti crediamo e ch'è l'essenza stessa della religione, gli è appunto la sua vanità, e in questa vanità si accordano tutte le religioni; nè v' ha differenza tra loro come tali; feticismo, sabeismo, bramanismo, paganesimo, cristianesimo, son tutt'una cosa, tutte esprimono l'essenza della religione; la lor differenza non è in loro, vale a dire, in loro non è che fenomenale, e solo vera a riguardo della filosofia, dove dimora la lor verità e son comprese. Imperocchè comprenderle vuol dir squarciare quel velo misterioso facendone uscir fuori il pensiero nascosto; e

[1] V. il Cit. art. di Saint-René Taillandier, p. 266.

questa rivelazion del pensiero come pensiero è il filosofare insieme e la filosofia, è la filosofia della religione, dove l'Idea pensandosi come tale, ritrova sè stessa in quelle nella totalità de' suoi momenti; e sono appunto questi momenti dell'Idea della Religione come tali, come immediati, che fanno le differenti religioni, ed è l'unità di queste differenze, cioè l'Idea, la stessa filosofia della religione. Ed ecco come le differenti religioni non son differenti che nella loro Idea, o, che val lo stesso, nella filosofia della Religione. Percorrere questi diversi momenti dell'Idea religiosa vale comprenderli nella loro verità, cioè nell'Idea che li contiene; laonde più chiara apparisce in loro l'Idea, e più esse son vere: e poichè questo apparimento dell'Idea in loro è opera della filosofia; quindi la filosofia fa la verità delle religioni, ed è essa stessa la vera religione, appunto perchè *non-religione*. Così il razionalismo fa come quell'anatomico che spegne la vita nel corpo per meglio studiarvi la vita. Io intendo bene che la religione non istudia sè stessa, e non ne ha mestieri per esser religione, come per camminare non abbiamo bisogno di saper le leggi della meccanica, nè quelle dell'ottica per vedere: ma come la conoscenza di quelle leggi non iscusa il camminare e il vedere, così la filosofia non può far le veci della religione; e tanto vorrebbe dir che la filosofia spiegandola muti davvero in sua sostanza quella della religione, cioè il soprannaturale e il sovrintelligibile in naturale e in razionale, quanto che l'ottica e la meccanica spiegando le leggi del vedere e del camminare diventino esse stesse vedere e camminare. Ecco l'assurdo capitale del razionalismo, il quale non sappiamo perchè abbia destato tanto riso colle sue famose escursioni nel campo delle scienze naturali, ed è poi lasciato fare in quello della teologia. Se non che, la teologia nel grande arringo delle scienze è rimasa indietro zoppicante, e le scienze naturali son corse tanto e tanto, che non si ricordano più dove l'hanno lasciata: nè si dee tacere che la Religione stessa ha tanto ceduto del suo legittimo imperio al soverchiante studio della natura, all'evidenza de'calcoli e dell'esperienze, che nessuno più si cura di chi ne sproposita, e Augusto Comte può dire a sua posta, che oramai la scienza riconduce Dio con tutti

gli onori insino alle sue frontiere, *ringraziandolo de' suoi servigi provvisorii*. Questo indifferentismo che in certuni è calcolo, e ne' più è fiacchezza d'animo, divien teoria nel razionalismo, ch' io chiamerei la teoria dell' impotenza. Imperocchè il pensiero non sapendosi risolvere a nulla, dichiara per suo conto finito il tempo di creare, di credere, di filosofare, e non rimanergli altro che pensare, che vuol dire rintracciar sè stesso e riconoscersi nella sua essenza pura in tutte le trasformazioni, in tutta la gran faccenda della storia, senza trasformarsi nè affaccendarsi con essa. Poichè tale è la natura e l'ufficio più degno del pensiero, di mantenersi nell' altezza serena e tranquilla della sua universalità, al di sopra della regione de'venti e delle tempeste dove s'agita e travaglia il resto degli uomini: ma esso che vede tutto non risente ma intende quei travagli, e poichè intende tutto, non esclude e non nega nulla, non piglia interesse nè passione per veruna cosa. Non libra come il Giove omerico sulle bilance ponderose le sorti degli uomini, che sarebbe una fatica inutile e poco dicevole al suo nobile ufficio, ma come lui dalla vetta del suo Olimpo guarda le cieche opere de' mortali e sorride di tante passioni, tanti sforzi, e tanti affanni perduti. Arti, lettere, scienze, costumi, riti, leggi, tutto ha lo stesso valore innanzi al pensiero, e ad altro non serve che a pascolarne la curiosità, la curiosità di mirarsi e di riconoscersi in quelle basse regioni della sua vita storica [1]. E le religioni? Anch'esse son forme storiche del pensiero, del pensiero chiuso nel sentimento religioso, che ancor non s' ac-

[1] « *Certes*, dichiara il Sig. Renan, *si je poursuivais* (nella storia delle religioni) *un but qualconque de polémique ou de proselytisme, ce serait là un faute capitale.... Loin de regretter les avantages que je donne ainsi contre moi-méme, je m' en rejouirai, si cela peut convaincre les théologiens que mes écrits sont d'un autre ordre que les leurs, qu' il n' y faut voir que de pures recherches d'erudition, attaquables comme telles, ou' l'on essaie parfois d'appliquer à la religion juive et à la religion chrétienne les principes de critique qu'on suit dans les autres branches de l'histoire et de la philologie*. Etudes d' hist. relig. pref. XI-XII. E più innanzi (p. XIII): *Faisons mieux, nous tous que possède l'amour du vrai et la grande curiosité* etc.; cioè, noi che non abbiamo interesse per nessuna religione

corge della divinità che reca in seno e la va cercando fuori di sè. Laonde Iddio o che sia la pietra o che il Sole o che una bestia o che l' uomo o che lo Spirito , è sempre il vero Dio, perocchè in tutto v' è il pensiero di Dio , e perchè Dio è lo stesso pensiero. Le differenze tra religione e religione sotto il rapporto della forma sono indifferenti nel pensiero religioso ch' è identico in tutte; e però in lui solamente è possibile l'esatta coscienza di quelle differenze, e questa coscienza delle differenze è tutta la verità della storia, tutto il suo significato e il suo costrutto. Quindi il motto di questa nuova generazione di critici, *la verità est dans les nuances*, cioè nel pensiero che le scopre e le divisa, senza divisarsi in loro [1]. Ed ecco a che riesce la religione del razionalismo, alla religione del pensiero. E come il pensiero è identico al pensiero, e nella religione è congiunto, ma non identico coll' Assoluto, così la religion del pensiero è vera irreligione, una gioconda ironia del pensiero; e tutto essendo tutto in lui, cioè nulla in sè, così tutto è ironia nel pensiero, ed egli il gran *Roi s' amuse* dell' universo. Se si possa andar più oltre nella via del razionalismo, non so; se Hegel volle giungere sin dove giunsero i suoi discepoli, poco importa: quanto a me, io non aspetto Stirner per sentir l'ultima parola di quella sciagurata dottrina, e confesso che mi fa men triste impressione quel franco *homo sibi Deus* del discepolo, che la bolsa esaltazione e la sdolcinata unzione del maestro, che mentre inneggia alla Religione, versa sopra i più augusti dommi del Cristianesimo un liquor corrosivo e gli risolve in elementi e gli ricompone e trasforma nel suo pensiero. Così la Trinità, la caduta, la Redenzione, Gesù e la Chiesa, diventano in sua mano metafore delle stesse leggi dialettiche del pensiero, e si risolvono in lui, ch'è la sostanza di tutte quelle apparenze, l'*ultima ratio*, la misura di tutte le cose.

[1] *L'histoire de l'humanitè*, continua il Renan (ib. p. XII), *est pour moi un vaste ensemble où tout est essentiellment inegal et divers, mais où tout est du méme ordre, sort des mémes causes, obéit aux mémes lois. Ces lois, je les recherche sans autre intention que de dècouvrir l' exacte nuance de ce qui est.*

Ma questo pensiero che ha trionfato già con Hegel del Cielo e della terra, non trionfa ancora di sè stesso, dellá sua generalità; egli trova sempre in sè stesso, nella sua più profonda solitudine, qualche cosa che non vuol lasciarlo e non vuol cedergli, che gli sta sempre innanzi come un'ombra invendicata. I discepoli di Hegel compirono quel trionfo, che si chiama Egoismo assoluto; ed ecco in qual modo.

Strauss, da buono e fedele egheliano, rintracciò nei racconti evangelici il pensiero del maestro, che vi sta celato sotto forma di leggenda: Cristo, la sua vita e la sua morte, non è che la stessa forma leggendaria, onde sorge dalla coscienza popolare il novello pensiero dell'umanità, la mitologia del pensiero cristiano. A Bruno Bauer quella coscienza sapeva, e ragionevolmente, troppo di generale e di astratto, ci si sentiva non so che odor di mistero, e bisognava spiegarsi meglio. Così la coscienza popolare divenne alcuni uomini o teologi esaltati, che scrissero gli Evangeli per accreditare una loro dottrina religiosa. Eppure in Bauer che ha distrutto la teologia si sente il teologo, secondo Feuerbach: via, dunque, le formole e i filosofemi, e parlisi franco e sciolto la verità. L'uomo trasportando colla fantasia nella natura le sue facoltà personali, i suoi istinti, bisogni, passioni, opinioni, ne ha fatto un essere personale ed ha creato il mondo pagano: e facendo la stessa trasposizione in un essere superiore alla natura, ha creato il mondo cristiano. L'uomo dunque ha spogliato sè stesso della sua parte più nobile e l'ha attribuita a un essere fuori di sè, che ha chiamato Brahma, Giove, Iehova, Gesù. Che vuol dir ciò? domanda Arnoldo Ruge. Che non v'è altro Dio fuor dell'umanità, e che la vera religione è l'umanismo, il culto (non l'amore evangelico) dell'umanità. Ma che cosa è l'umanità? Ed ecco che il pensiero non è ancora perfettamente libero dall'ombra invendicata, dalla *trascendenza*, come la chiama Max Stirner: via dunque quest' incomoda trascendenza, il pensiero faccia l' ultimo sforzo, trionfi il supremo trionfo, affermando la sua *immanenza* assoluta nell' infinita solitudine delle cose: l' *Uomo è Dio a sè stesso*.

Così la filosofia egheliana è consumata. Sospinta e incalzata

dalla necessità del suo principio, ritorna finalmente a lui, cioè al pensiero; e nel pensiero negando la stessa condizion del pensare, la generalità, s'è annegata con esso nel Nulla [1].

[1] I Compilatori del *Campo de' Filosofi italiani*, che gentilmente mi offersero di dar luogo a questa Memoria in quel loro periodico, che, in parentesi, è nel suo genere la cosa più soda e più sostanziosa in questo vortice di frivolezze che leva intorno il vento non ancor posato della rivoluzione; i Compilatori, dicevo, del *Campo* avevano promesso per mio conto in una nota a piè della terza pagina la pubblicazione in capo a questo volume del *Rapporto* fatto dalla Commissione per il Premio *Ravizza*. Ora, il tempo, piuttosto lunghetto, corso da quella promessa, anzi da quel Rapporto, ad oggi, e certe ragioni di convenienza mi hanno persuaso a mettere questa Memoria sola innanzi al giudizio dei lettori, senz'avvocati e senz'accusatori. Dico di quei lettori, che non son molti, di cui si potrebbe dire con quel Giureconsulto romano, *Viri boni judicandi periti.*

INDICE

DELLE MATERIE

PARTE PRIMA

PARTE SECONDA